

Konstruksi Hermeneutika Tafsir Sufi

Reflita*

Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Penelitian dan Pengembangan dan Pendidikan dan Pelatihan Kementerian Agama Jakarta
email: reflitalatifah@gmail.com

Jonni Syatri

Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Penelitian dan Pengembangan dan Pendidikan dan Pelatihan Kementerian Agama Jakarta
email: jonskhatib@gmail.com

*Corresponding Author

Abstract: The debate of scholars on Sufi interpretation is caused by differences in the methods and sources of interpretation used. Some scholars think that the Sufi interpretation does not have a theoretical method. It is only based on the findings of the Sufis when reading the Qur'an. In fact, the 'urafā' are considered to have violated the rules or regulations that apply in the realm of interpretation in general. Some others consider that the Sufi interpretation does not ignore the interpretive signs that have been agreed upon by the commentators. This interpretation only tries to explain the various dimensions of the meaning of the Qur'an. This paradigm difference necessitates a methodological study of the methods and steps of the Sufi interpretation in an effort to explain esoteric meaning of the Qur'an. This study uses an analytical-comparative method. The research found that that Sufi interpretation has a hermeneutic construction that is different from other methods of interpretation. The differences can be seen from the sources and methods used. Apart from using linguistic instruments, sufistic interpretation uses 'irfān (intuitive knowledge) which is obtained through kasyf (inspiration). For Sufis, knowing God's intention as stated in His Kalām can only be done by using knowledge that comes directly from Him, not by looking at the context of the text.

Keywords: construction; sufi interpretation; esoteric; exoteric

(P-ISSN: 2685-1547; E-ISSN: 2685-1555)

Pemalink:

Available on <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/mashdar>

PENDAHULUAN

Bagi kalangan sufi, menafsirkan Al-Qur'an merupakan sebuah upaya menjelaskan kandungan makna Al-Qur'an baik yang tersurat dalam ungkapan lahiriahnya maupun yang tersirat dan tersembunyi. Oleh karena itu, penafsiran Al-Qur'an mencakup penafsiran leksikal dan penafsiran simbolik. Untuk melakukan

kedua penafsiran tersebut, penafsir selain memiliki pengetahuan kebahasaan seperti diisyaratkan oleh Friedrich Schleiermacher juga membutuhkan pengetahuan intuitif

yang dalam istilah sufi dikenal dengan istilah *'irfān*.¹

Di kalangan pakar tasawuf, *'irfān* merupakan suatu macam pengetahuan yang diterima hati melalui *kasyf* (ketersingkap) atau *ilhām* (iluminasi).² *'Irfān* diperoleh sufi setelah melewati suluk dan *riyāḍah rūḥiyyah*. Ia kemudian menjadi sumber utama dalam menyingkap makna spiritual yang tersembunyi di balik lafal Al-Qur'an. Bahkan, al-Jābirī menjadikan *'irfān* sebagai salah satu metode dalam memahami teks yang disebutnya dengan metode irfani.³

Penggunaan epistemologi irfani inilah yang menjadi ciri khas hermeneutika sufi, yang membedakannya dengan hermeneutika klasik maupun modern. Untuk mengetahui maksud pemilik kalam (Allah), penafsir tidak perlu mengetahui kondisi dan situasi (konteks) ketika teks tersebut muncul. Maksud pemilik teks (Allah) diketahui melalui pengetahuan yang diberikan Allah kepada penafsir. Dengan demikian, hermeneutika yang digunakan dalam tafsir sufi adalah hermeneutika yang bersumber pada pengetahuan transenden.

Bisa dikata, tafsir sufi memiliki karakteristik dan metode tafsir tersendiri yang berbeda dengan corak tafsir lainnya. Perbedaan inilah yang menarik minat, tidak hanya ulama dan pakar tafsir tetapi juga kalangan orientalis. Terdapat beberapa penelitian yang mencoba mengupas metodologi tafsir sufi seperti, "Penafsiran Simbolik al-Qusyairī dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*", disertasi Abdurrahim Yapono yang diajukan pada Universitas Malaya Malaysia, *Mystical Interpretation of the*

Qur'an karya Seyyed Amir Husein Ashgar dll. Bila ditelisik, karya yang ada tidak membahas secara khusus mengenai konstruksi hermeneutika di kalangan pakar tasawuf yang mencakup perangkat dan langkah-langkah penafsiran dengan melakukan analisis kritis terhadap kitab tafsir sufi. Kajian ini menjadi menarik dalam rangka merumuskan suatu metode penafsiran yang bisa menjadi metode alternatif dalam memahami Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk universal yang berlaku untuk sekalian umat pada periode dan tempat yang berbeda-beda.

PERSPEKTIF METODOLOGI

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif dan analisis komparatif (*analytical-comparative method*), yakni menyajikan pelbagai metode penafsiran batin Al-Qur'an, mengkomparasikannya, dan melakukan *rethinking* terhadap metode-metode tersebut untuk merumuskan suatu metode dan langkah-langkah penafsiran.

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan filsafat khususnya yang terkait dengan kajian epistemologi ilmu. Dengan metode ini, seorang peneliti mengkaji asumsi-asumsi dasar suatu ilmu dan mencari hakikatnya. Selain itu kajian juga diarahkan untuk meneliti metode, hubungan subjek dan objek, serta validitas sebuah hasil kajian. Selanjutnya, menyampaikan temuan dan gagasan tersebut secara logis disertai dengan analisis. Penelitian ini berusaha meneliti, mengkaji dan menjelaskan sumber penafsiran yang digunakan untuk menjelaskan makna esoterik Al-Qur'an, metode tafsir esoterik serta pendekatan

¹Sebagaimana dikutip dari Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), h. 5.

²Reynold A. Nicholson, *Tasawuf: Menguak Cinta Ilahiyah*, ed. A. Nashir Budiman (Jakarta: Penerbit CV Rajawali, 1979), h. 68.

³Muhammad Abīd al Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah ar-Rabiyyah, 2004), cet. ke-9, h. 152.

yang digunakan, serta validitas kebenarannya. Di sini penulis merujuk pada pakem-pakem atau syarat tafsir yang telah dirumuskan oleh para ulama.

Penelitian ini merupakan *library research* (riset kepustakaan).⁴ Data-data yang digunakan dalam penelitian ini diperoleh melalui kajian kepustakaan, yakni dari bahan-bahan tertulis yang sudah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal, dan tulisan-tulisan ilmiah yang dimuat dalam situs web (*website*). Data-data tersebut bisa dikelompokkan menjadi dua kelompok; *Pertama*, data primer. Data primer yang dijadikan sumber penelitian adalah kitab-kitab tafsir yang bercorak sufistik. Di antaranya; *Tafsir al-Qur'ān al-Azīm*, karya Sahl at-Tustarī; *Haqā'iq at-Tafsir*, karya as-Sulamī; *Laṭā'if al-Isyārāt*, karangan al-Qusyairī; *Ta'wilāt an-Najmiyyah*, karya Najm ad-Dīn al-Kubrā; *'Arā'is al-Bayān*, karya Ruzbihān Baqlī; *Rūḥ al-Bayān*, karya Ismā'īl Haqqī; *Rūḥ al-Ma'ānī*, karangan al-Alūsī.

Selain kitab-kitab tafsir yang bercorak tasawuf, kajian ini juga merujuk pada kitab-kitab tafsir yang menggunakan pendekatan eksoterik, khususnya ketika menjelaskan makna tekstual ayat. Kitab-kitab tafsir tersebut antara lain; *Mafātiḥ al-Gaib*, karya Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (544- 606 H); *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, karya Imam al-Qurṭubī (590-671 H); *Nazm ad-Durar*, karya Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī (809-885 H); *al-Mukhtaṣar fi Tafsir al-Qur'an*, disusun oleh pakar tafsir dan Al-Qur'an; *Tafsir Ringkas*, karya tim penyusun tafsir Kementerian Agama RI; dan lain-lain.

Kedua, data sekunder. Data sekunder pada penelitian ini adalah buku-buku yang menjelaskan tentang karakteristik dan metode penafsiran sufistik sufi. Buku-buku

tersebut antara lain: *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fi Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*, *Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*, dan *at-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, karangan adz-Dzahabī; *al-Manāḥij at-Tafsiriyyah* karya Ja'far As-Sijistānī; *Min Qaḍāyā at-Taṣawwuf fi Daw' al-Kitāb wa as-Sunnah* karangan Muḥammad as-Sayyid al-Jalaind, *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, karya as-Sayyid Muḥammad 'Alī Iyāzī; *Jamharat al-Auliya' wa A'lām Ahl at-Taṣawwuf*, karangan Sayyid Maḥmūd al-Ḥusainī; *at-Taṣawwuf al-Islāmī bain ad-Dīn wa al-Falsafah*, karya Ibrāhīm Hilal.

PEMBAHASAN:

Perangkat Eksoterik dan Esoterik Tafsir Sufi

Setiap aktivitas penafsiran tidak akan terlepas dari elemen atau perangkat yang mendukung proses penafsiran apa pun metode dan pendekatan yang digunakan. Keberadaan ilmu dan perangkat tafsir tersebut mencerminkan keilmuan dan kecenderungan penulisnya. Ulama yang ahli di bidang fikih dan *uṣūl fiqh* cenderung menulis tafsir dengan menitikberatkan pada persoalan hukum yang terkandung di dalam ayat. Seorang pakar bahasa ketika menulis tafsir akan banyak menitikberatkan tafsirnya pada penjelasan seputar bahasa dan segala aspek yang terkait dengannya, seperti *i'rāb*, *naḥw*, *ṣarf*, *balāghah*, dan lain-lain. Begitu juga dengan pakar tasawuf, karya tafsir mereka sangat kental dengan penafsiran *isyārī* yang menekankan makna tersirat teks. Perbedaan corak dan kecenderungan tersebut berimplikasi pada perbedaan perangkat yang digunakan dalam penafsiran.

Suatu teks, apa pun bentuknya tidak pernah hadir dalam ruang hampa. Ia selalu terkait dengan ruang sosial di mana

⁴Penelitian kepustakaan merupakan penelitian yang menggunakan sumber-sumber kepustakaan untuk membahas problematika yang dirumuskan.

Lihat Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), cet. IX, h. 10-11.

penafsirnya berada. Teks memiliki makna yang sangat kompleks. Seorang mufasir memiliki kesempatan untuk melakukan pengembaraan intelektual dan spiritual yang luas dan tinggi, untuk kemudian dituangkan dalam penafsirannya. Oleh karena itu, memahami teks tidak bisa hanya menggunakan satu perangkat dan satu pendekatan semisal linguistik saja. Begitu juga dengan teks Al-Qur'an. Banyak perangkat yang dibutuhkan penafsir untuk bisa memahaminya. As-Suyūṭī, dalam bukunya *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* menyebutkan lima belas ilmu yang harus dikuasai oleh seorang mufasir, yaitu: ilmu bahasa Arab, ilmu *naḥw*, ilmu *ṣarf*, pengetahuan *isytiqāq* (akar kata), ilmu *al-ma'ānī*, ilmu *bayān*, ilmu *badī'*, ilmu *qirā'ah*, ilmu *uṣūl ad-dīn*, *asbāb an-nuzūl*, *nāsikh wa mansūkh*, fikih atau hukum Islam, hadis-hadis nabi dan ilmu *al-mauhibah*.⁵

Dalam karya-karya tafsir yang menggunakan pendekatan tafsir eksoterik, perangkat-perangkat yang digunakan dalam penafsiran pada umumnya hampir sama, sekalipun terdapat perbedaan pada aspek atau perangkat mana yang lebih ditonjolkan. Di antara perangkat-perangkat

tersebut adalah, *pertama*, bahasa dan segala cabang ilmu yang terkait dengannya. Perangkat ini mutlak harus ada untuk mengetahui makna kata atau kalimat Al-Qur'an, baik makna leksikal atau makna semantik, maupun makna gramatikalnya. *Kedua*, *asbābun nuzūl*. Perangkat ini sangat diperlukan untuk bisa memahami ayat secara benar sesuai dengan kondisi dan waktu turunnya ayat tersebut.⁶ Pentingnya perangkat ini sampai para ulama merumuskan satu kaidah khusus terkait dengan *asbāb an-nuzūl*, yaitu *al-ibratu bi khuṣūs as-sabab lā bi 'umūm al-lafẓi*⁷ (yang dijadikan standar dalam memahami ayat adalah sebab turunnya yang dikhususkan pada orang atau golongan tertentu, bukan berdasarkan keumuman lafal). *Ketiga*, fikih atau hukum ayat. Aspek ini mendapat porsi lebih besar dalam kitab tafsir yang bercorak hukum. *Keempat*, *qirā'āt*. Perangkat ini penting, khususnya dalam menafsirkan ungkapan-ungkapan yang memiliki versi bacaan (*qirā'ah*) yang berbeda-beda. Masih banyak perangkat-perangkat lainnya yang terkait dengan dimensi eksoterik Al-Qur'an.

Sama halnya dengan kitab-kitab tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual

⁵ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, n.d.), jilid 4, h. 464-466.

⁶Para ulama menempatkan pengetahuan tentang sebab turun ayat atau surah Al-Qur'an sebagai salah satu syarat keilmuan bagi siapa pun yang ingin menafsirkan Al-Qur'an. *Asbābun nuzūl* dipandang sebagai perangkat yang sangat penting bagi siapa pun yang ingin menggali makna-makna Al-Qur'an. Abū Ḥasan 'Alī al-Wāḥidī an-Naisabūrī (w. 468 H) menyatakan, *asbābun nuzūl* merupakan disiplin penting dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an untuk dicermati dan diperhatikan, sebab penafsiran ayat tidak akan dapat dilakukan tanpa mengetahui kronologi yang menjadi penyebab diturunkannya ayat tersebut. Pendapat serupa dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah (w. 728 H). Dia menyatakan, pengetahuan tentang *asbābun nuzūl* sangat membantu dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, karena mengetahui sebab dapat memudahkan untuk mengetahui akibat. Lihat: Abū Ḥasan 'Alī al-Wāḥidī an-Naisabūrī, *Asbāb an-Nuzūl*,

Tahqīq: Kamāl Basyūnī Zaghlūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 10; Taqiy ad-Dīn bin Taimiyyah, *Muqaddimah Fi Uṣūl at-Tafsīr* (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 2003), h. 30.

⁷Kaidah ini dijadikan standar oleh sebagian ulama dalam menjelaskan maksud ayat yang turun terkait dengan sebab-sebab tertentu. Apabila dari segi lafal, cakupan makna ayat bersifat umum, maka untuk menjelaskan siapa yang dimaksud dalam lafal tersebut harus merujuk ke penjelasan sebab turun ayat. Teks Al-Qur'an yang bersifat umum, yang turun karena sebab khusus, maka makna teks tersebut tidak lagi bersifat umum, melainkan telah terbatas pada konteks peristiwa yang menjadi sebab turunnya teks atau ayat tersebut. Kebalikan dari kaidah ini adalah *al-'ibratu bi 'umūm al-lafẓ lā bi khuṣūs as-sabab* (yang dijadikan standar atau patokan adalah keumuman lafal bukan sebab yang khusus). Muḥammad 'Abd al-Aẓīm az-Zarqānī, *Manāhil Al-'Irfān fi 'Ulūm Al-Qur'ān* (Maṭba'ah Isa al-Bābī, 1367 H), jilid 2, h. 123-125.

(eksoterik), tafsir sufi juga memiliki perangkat-perangkat dan entitas tersendiri. Rānia Muḥammad 'Aziz Nazmī dalam penelitian terhadap kitab *Laṭā'if al-Isyārāt* menyimpulkan bahwa para sufi, khususnya al-Qusyairī memiliki perangkat-perangkat penafsiran sebagai gambaran dari metodologi takwilnya, yaitu; 1) Huruf *muqāṭa'ah*, sebagai sesuatu yang menjadi identitas tafsir sufi, 2) Bahasa, 3) Adab sastra, 4) Basmalah, 5) Syariah, 6) Balagh, dan 7) Intuitif. Semua perangkat tersebut bisa dikatakan sebagai perangkat-perangkat tafsir sufi secara partikular afirmatif.⁸

Berbeda dengan al-Qusyairī, al-Jilānī memiliki 7 perangkat yang bisa dikelompokkan menjadi dua; perangkat eksoterik dan esoterik. Perangkat eksoterik yang digunakan al-Jilānī adalah bahasa, adab sastra sufistik, ilmu balagh, dan syariah. Sedangkan perangkat esoterik yang terdapat dalam kitab tafsir ini antara lain; simbol, intuisi, dan hakikat.⁹

Menelisik tafsir-tafsir sufi, khususnya yang dikarang pada periode awal perkembangan tafsir sufi akan ditemukan beberapa perangkat yang digunakan oleh mayoritas mufasir sufi dalam menyusun kitab tafsirnya.¹⁰ Di antara perangkat-perangkat tersebut adalah bahasa, *siyāq*, syariah, pengetahuan intuitif, dan simbol. Adanya pengkhususan pada lima perangkat ini bukan berarti para sufi

mengabaikan perangkat atau ilmu lain, maupun tidak mempelajarinya, namun berdasarkan intensitas dan frekuensi penggunaannya dalam penafsiran. Para pakar tasawuf juga menekankan perlunya mempelajari '*Ulūm al-Qur'ān*' agar bisa memahami Al-Qur'an secara benar. Dalam kitab *Fahm al-Qur'ān*, al-Muḥāsibī¹¹ menegaskan perlunya mempelajari '*Ulūm al-Qur'ān*' seperti *nāsikh wa mansūkh*, *muḥkam* dan *mutasyābih*, dan lain-lain agar terhindar dari kesalahan dalam memahami Al-Qur'an dan meyakini apa yang tidak diridai Allah. Menurut al-Muḥāsibī, di antara penyebab kesalahan dalam memahami Al-Qur'an adalah tidak memahami *nāsikh wa mansūkh* dan menakwilkan Al-Qur'an tidak berdasarkan yang diinginkan Allah dan rasul-Nya, sehingga menempatkan makna umum pada lafal yang khusus, dan menempatkan makna khusus pada lafal yang umum. Seorang yang membaca dan menafsirkan Al-Qur'an mesti mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*, *muḥkam* dan *mutasyābih*, *'ām* dan *khās*, *taqdīm* dan *ta'khīr*, serta memahami makna kata-kata *garīb* dalam Al-Qur'an.¹²

1. Bahasa

Innā anzalnāhu qur'ānan 'arabiyyan la'allakum ta'qilūn (Yūsuf/12: 2), demikian Al-Qur'an menegaskan bahwa bahasa Al-Qur'an adalah bahasa Arab.¹³ Bahasa Arab

⁸ Disarikan dari Rāniyā Muḥammad 'Azīz Nazmī, *al-Manhaj al-Isyārī fī Tafsīr al-Imām al-Qusyairī* (Alexandria: Masy'ah Mā'rif, 2011), h. 28, 42, 65, dan 116.

⁹ Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari; Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh 'Abdulqadīr Al-Jilānī* (Jakarta: Referensi, 2012), h. 123.

¹⁰ Penggunaan perangkat ini bisa dilihat pada *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Sahl at-Tustarī, *Laṭā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairī, *Ta'wīlāt an-Najmiyyah* karya Najm ad-Dīn al-Kubrā, *Ḥaqā'iq at-Tafsīr* dan *'Arā'is al-Bayān* karya Ruzbihān Baqlī. Semua perangkat tafsir sufi, yakni bahasa, *siyāq*, syariah, pengetahuan intuitif, dan simbol bisa ditemui dalam tiga kitab tafsir yang pertama. Sedangkan dua kitab

yang terakhir, perangkat bahasa jarang ditemukan, walau tidak bisa dikatakan tidak ada sama sekali.

¹¹ Nama lengkapnya adalah Abū 'Abdullāh al-Ḥāris bin Asad al-Baṣrī al-Muḥāsibī. Lahir di Basrah tahun 165 H/781 M kemudian pindah ke Bagdad dan meninggal di sana pada tahun 242 H/895 M. Beliau merupakan ulama sufi yang menonjol pada zamannya. Khair ad-Dīn az-Ziriklī, *al-A'Lām* (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malayīn, 2002), h. 153.

¹² Abū 'Abdullāh al-Ḥāris al-Muḥāsibī, *al-Aql Fahm Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1971), h. 242-243, dan 248.

¹³ Dalam ayat lain, Allah menegaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas (*asy-Syū'arā'*/26: 195). Pewahyuan kitab suci dengan

dalam perspektif Al-Qur'an merupakan mediator untuk mendialogkan narasi bahasa Tuhan kepada manusia. Ini berarti bahwa syarat mutlak menarik makna dari pesan-pesan Al-Qur'an adalah pengetahuan bahasa Arab.¹⁴ Bahasa Arab menempati elan vital sebagai penjelas dan penyingkap makna-makna Al-Qur'an. Karena itu, tafsir yang pertama kali disusun ulama adalah tafsir linguistik yang berbasis pada pemahaman kebahasaan.¹⁵ Ibnu 'Abbās menempatkan penafsiran yang berbasis kebahasaan dalam bentuk pertama penafsiran. Menurutnya tafsir ada empat macam; *pertama*, tafsir yang bisa diketahui oleh orang Arab melalui bahasa komunikasi sehari-hari; *kedua*, tafsir yang tidak ada alasan bagi seseorang untuk tidak bisa mengetahuinya karena ketidaktahuannya; *ketiga*, tafsir yang hanya diketahui oleh ulama; dan *keempat*, tafsir yang hanya

diketahui oleh Allah dan tak seorang pun mampu memahaminya.¹⁶

Ibnu 'Abbās menyebut golongan mufasir yang pertama adalah golongan yang mendasarkan pemahaman Al-Qur'an dengan merujuk pada lisan orang Arab, mencakup bahasa dan gramatikanya. Karena itu, suatu keniscayaan bagi setiap mufasir untuk mengetahui seluk-beluk makna bahasa dan istilah-istilah yang terkandung di dalamnya. Sementara gramatika dipergunakan untuk mengetahui kejelasan makna yang terkandung pada proposisi-proposisi bahasa yang ada dalam Al-Qur'an agar tidak keliru dalam penafsiran serta agar tercapai pengetahuan secara utuh menyeluruh mengenai makna Al-Qur'an. Tuntutan seorang mufasir tidak hanya sebagai seorang pembaca, melainkan ia harus mengetahui lisan Arab,

menggunakan bahasa umat waktu diutusnya nabi sudah menjadi sunnatullah. Setiap nabi yang diutus mengajarkan ajaran agama dan mengajarkan kitabullah kepada kaumnya dengan bahasa mereka sendiri supaya mereka bisa memahami ajaran kitab sucinya; *Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dia Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana* (Ibrāhīm/14: 4).

¹⁴Sekalipun Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, tapi tidak bisa disamakan sifat bahasa Al-Qur'an dengan bahasa Arab. Bahasa Al-Qur'an memiliki tingkat kefasihan dan keindahan sastra yang sama antara satu ayat dengan ayat lainnya. Berbeda dengan bahasa manusia, ada yang halus dan indah didengar dan ada yang kasar, ada yang fasih dan ada yang kurang jelas. Imam 'Ali seperti dikutip oleh Muhammad Quraish Shihab menyatakan;

رب تنزيل يشبه بكلام البشر وهو كلام الله تأويله لا يشبه كلام البشر... كما ليس شيء من خلقه يشبهه كذلك لا يشبه فعله تعالى شيء من أفعال البشر ولا يشبه شيء من كلامه بكلام البشر فكلام الله تعالى صفته وكلام البشر أفعالهم فلا تشبه كلام الله بكلام البشر فتهلك وتضل

Bisa jadi ada yang diturunkan Allah sepiantas terlihat serupa dengan ucapan manusia, padahal itu adalah ucapan (firman) Allah sehingga pengertiannya tidak sama dengan pengertian yang ditarik dari ucapan manusia. Sebagaimana tidak satu pun makhluk-Nya yang serupa dengan-Nya, demikian juga tidak serupa perbuatan Allah dengan sesuatu pun dari perbuatan manusia. Firman Allah

adalah sifat-Nya, sedang ucapan manusia adalah perbuatan/aktivitas mereka, karena itu juga jangan sampai engkau mempersamakan firman-Nya dengan ucapan manusia sehingga mempersamakan firman-Nya dengan ucapan manusia sehingga mengakibatkan engkau binasa dan tersesat atau menyesatkan. Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), h. 36-37.

¹⁵Dalam sejarah perkembangan ilmu tafsir, *Ma'āni al-Qur'ān* karya Abū Zakariyya al-Farrā' (w. 207) disebut sebagai tafsir sistematis yang pertama kali disusun menggunakan pendekatan kebahasaan. Kitab tafsir ini bisa disebut sebagai kitab tafsir lugawi murni, yakni hanya membahas aspek bahasa saja tanpa tercampur dengan pembahasan lain seperti aspek fikih, teologi, dan lain-lain. Sekalipun ada pembahasan seputar tema tersebut hanya sedikit, sekadar tercakup dalam penjelasan makna kata. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan murid al-Farrā', Muḥammad bin al-Jahmī pada mukadimah kitab yang berasal al-Farrā'. Ia menamakan kitabnya dengan *Tafsīr Musykil I'rāb al-Qur'ān wa Ma'ānihi* (Penafsiran atas Problem Ikrab dan Semantika Al-Qur'an). Ini menunjukkan bahwa kitab ini diorientasikan untuk penjelasan makna Al-Qur'an menurut perspektif Bahasa. Lihat Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Ziyād al-Farrā', *Ma'āni Al-Qur'ān* (Beirut: Mazra'ah Bināyah al-Imān, 1983), cet. 3, juz 1, h. 1.

¹⁶ Muḥāsibī, *al-Aql Fahm Al-Qur'ān*, h. 248.

kompleksitas dan komprehensivitas pengetahuan yang berkaitan dengan kebahasaan dan kearaban (*al-lughah wa al-'arabiyyah*). Asy-Syātībī menegaskan bahwa siapa saja yang hendak memahami Al-Qur'an, maka ia harus menguasai bahasa Arab, yang merupakan syarat mutlak. Sebab Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab dan karena itu menjadi Arab sentries (*'Arabiyyah*). Hal ini tampak dalam penggunaan bahasa Al-Qur'an yang sesuai dengan popularitas orang Arab dalam hal komunikasi yang khas dan *uslūb-uslūb* makna yang luar biasa, ketika membicarakan yang global (*al-'amm*), misalnya, maka yang dikehendaki adalah khusus (*al-khāṣṣ*) dan lain-lain.¹⁷

Tuntutan untuk menguasai bahasa Arab merupakan keniscayaan bagi seorang mufasir. Khususnya yang hidup pasca masa sahabat dan tabi'in. Karena kondisi dan kemampuan mereka berbeda dengan generasi awal. Para sahabat sangat memahami hakikat-hakikat makna bahasa Al-Qur'an sebab Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka (Arab) dan mereka mendapatkan pengajaran langsung dari

Nabi Muhammad.¹⁸ Begitu juga dengan tabi'in, mereka mempelajari makna Al-Qur'an dari sahabat-sahabat Rasulullah. Generasi yang hidup sesudah masa tabi'in dituntut untuk lebih menguasai ilmu-ilmu bahasa dan pendalaman atas perkembangan bahasa yang jauh lebih maju dibanding zaman dahulu. Di sinilah bahasa mengadaptasikan diri dengan zaman yang berkembang. Satu hal yang menjadi titik sama adalah tujuan yang dicapai oleh para mufasir, baik klasik maupun modern adalah memperoleh pemahaman tentang Al-Qur'an beserta penafsirannya.¹⁹

Mengingat pentingnya peranan ilmu bahasa dalam menafsirkan Al-Qur'an para ulama telah menyusun banyak karya yang sangat membantu dalam memahami kosa kata dan bahasa Al-Qur'an. Sebut misalnya, *al-Maqāyīs*, karya Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā (w. 1004 M)²⁰, *Asās al-Balāghah* karya Maḥmūd az-Zamakhsharī (w. 467 H)²¹, *Lisān al-'Arab* karya Muḥammad bin Makram bin Manẓūr (1232-1311 M) dan *al-Mufradāt* karya ar-Rāḡib al-Aṣḡhānī (w. 1108 M)²², dan lain-lain. Selain karya-karya tersebut, terdapat beberapa kitab tafsir

¹⁷Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā asy-Syātībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syārī'Ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), h. 255.

¹⁸ Banyak riwayat yang menjelaskan posisi dan sumber yang digunakan sahabat dalam menafsirkan Al-Qur'an. Apabila mereka ditanya tentang makna suatu ayat, mereka menjawabnya sesuai dengan pemakaian kata-kata tersebut dalam bahasa mereka (Arab), bila masih merasa kesulitan, mereka merujuknya pada syair. Ibnu 'Abbās pernah ditanya oleh Nāfi' bin al-Azraq dan Najdah bin 'Uwaimir tentang tafsir beberapa ayat Al-Qur'an, serta memintanya untuk menjawab dengan merujuk pada syair Arab, Ibnu 'Abbās kemudian menjawab sesuai dengan permintaan kedua orang itu. Hal ini menunjukkan kalau langkah pertama dalam menafsirkan Al-Qur'an di kalangan sahabat adalah tafsir bahasa. Mereka adalah generasi yang paling memahami makna Al-Qur'an. Lihat: as-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, jilid 1, h. 282.

¹⁹ Iḥsān al Amin, *Manhaj an-Naqd Fī at-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Hādī, 2007), h. 120.

²⁰Nama lengkapnya adalah Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Qusyairī ar-Rāzī Abū Ḥusein, lahir tahun 329 H/941 M dan wafat tahun 395 H/1004 M. Ibnu Fāris adalah pakar bahasa dan adab. Di antara karyanya adalah; *Maqāyīs al-Lughah*, *al-Mujmal*, *Jāmi' at-Ta'wīl fī Tafsīr Al-Qur'ān*, dan lain-lain. Lihat: az-Ziriklī, *al-A'Lām*, juz 1, h. 193.

²¹Beliau adalah Maḥmūd bin 'Umar bin Muḥammad bin Aḥmad al-Khawārizmī az-Zamakhsharī Abū Qasim. Biasanya digelar *Jārullāh*, seorang pakar bahasa, tafsir dan *mutakallim*. Zamakhsharī lahir di Zamakhshar, sebuah kota di Khawarismi (Turkistan) tahun 467 H/1075 M dan wafat tahun 538 H/ 1144. M. Lihat: al Ziriklī, juz 7, h. 178. Kitab tafsirnya, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq at-Tanzīl*, terkenal dengan paparan yang lengkap tentang bahasa dan ilmu-ilmu yang terkait dengannya.

²²Nama lengkapnya adalah al-Ḥusain Muḥammad bin Mufaḍḍal al-Qāsim al-Aṣḡhānī yang terkenal dengan nama ar-Rāḡib. Beliau berasal dari Iṣḡhān, suatu daerah di Bagdad, seorang ulama besar, hakim, dan pakar bahasa. Al-Aṣḡhānī wafat tahun 502 H/1104 M. Karya-karyanya antara lain; *al-Mufradāt fī*

menguraikan persoalan bahasa secara panjang lebar mencakup *naḥw* (gramatika), *taṣrif*, dan *isytiqāq* (derivasi), seperti *Musykil I'rāb al-Qur'ān* karya Abū Muhammad al-Makkī (w. 437 H)²³, *al-Kasysyāf* karya az-Zamakhsharī, dan lain-lain. Ihsan al-Amīn merumuskan sembilan prinsip yang harus diperhatikan dan menjadi pegangan mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan. Kesembilan prinsip ini ia simpulkan dari penjelasan para pakar ulumul Qur'an.

1. Akomodasi Al-Qur'an untuk menerima penjelasan dan pemahaman (*qābiliyyah Al-Qur'ān li al-fahm wa al-bayān*).
2. Makna Al-Qur'an sesuai dengan makna bahasa Arab (*muwāfaqah ma'āni al-Qur'ān li ma'āni al-'arabiyyah*).
3. Al-Qur'an menggunakan bahasa yang paling fasih di antara bahasa-bahasa yang terkenal di kalangan masyarakat Arab (*ḥaml al-Qur'ān 'alā al-aḥsani al-asyhūr fi lughāt al-'Arab*).²⁴
4. Menolak qiraah, makna, dan ikrab yang lemah (*rafḍ asy-syāz min al-qirā'āt, wa al-ma'āni wa al-i'rāb*).
5. Memperhatikan zaman turunnya wahyu dan istilah-istilah yang digunakan saat itu (*mulāḥazah zamān*

an-nuzūl wa muṣṭalahāt al-lughah fi hīnihā).

6. Memerhatikan istilah-istilah khusus yang terkait dengan Al-Qur'an (*mulāḥazah al-muṣṭalahāt al-khāṣah bi al-Qur'an*).
7. Memastikan maksud Al-Qur'an dan menolak adanya tambahan dalam Al-Qur'an (*iltizām al-qasḍ wa 'adam az-ziyādah fi al-Qur'ān*).
8. Membawa makna Al-Qur'an pada makna aslinya selama tidak ada dalil yang mengharuskan berpaling dari makna tersebut (*al-ḥaml 'ala al-aṣli mā lam yarid 'ala gairihi ad-dalīl*).
9. *Uslūb* (susunan kalimat) berpengaruh terhadap pemahaman makna (*li an-nizām aṣarun fi fahm al-ma'āni*).

Kesembilan prinsip ini hendaknya diperhatikan oleh setiap mufasir dalam memahami Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kebahasaan.

Terkait dengan tafsir sufi, bahasa juga menempati elan vital yang sangat diperhatikan dalam pemahaman ayat. Dalam bab *Āḍab Tilāwah al-Qur'an*, satu bab dari kitab *al-Iḥyā'*, al-Gazālī menegaskan bahwa tafsir esoterik Al-Qur'an melibatkan studi tentang apa yang disebutnya dengan *garā'ib al-Qur'ān*, yaitu kata-kata atau figur asing dari perkataan yang muncul dalam Al-Qur'an. Tafsir semacam ini, tegas al-

Garīb Al-Qur'ān, Muḥāḍarāt al-Uḍabā', az-Zarī'ah ilā Makārim asy-Syarī'ah, dan lain-lain. Lihat az-Ziriklī, juz 2, h. 255.

²³Beliau adalah Makkī bin Abī Ṭālib Ḥamūsy bin Muḥammad bin Mukhtar al-Andalusī al-Qaisī, Abū Muḥammad. Dia adalah seorang pakar qiraah, tafsir, dan bahasa. Lahir di Kairouan tahun 355 H/966 M dan wafat tahun 437 H/1045 M. Di antara karangannya terkait dengan tafsir Al-Qur'an adalah kitab *Musykil I'rāb al-Qur'ān*. Lihat: az-Ziriklī, juz 7, h. 286.

²⁴Al-Khitābī sebagaimana dikutip oleh as-Suyūṭī mengemukakan bahwa ketika Allah menjadikan Nabi Muhammad sebagai rasul-Nya yang bertugas untuk menyampaikan dan menjelaskan wahyu, Dia memilihkan bahasa Arab yang paling fasih sebagai

bahasa kalamnya. Lihat: Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Muzhir fi 'Ulūm al-Lughah wa Anwā'uhā* (Kairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1985), jilid 1, h. 126.

Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa bahasa Arab yang paling fasih adalah bahasa Quraisy. Abū 'Ubaidillāh menyatakan, "Ulama dan pakar bahasa Arab sepakat menyatakan bahwa bahasa Quraisy adalah bahasa yang paling fasih dan paling murni. Oleh karena itu, Allah memilih mereka dibandingkan masyarakat atau suku Arab lainnya, serta mengangkat rasul dari kalangan mereka." Abū Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *aṣ-Ṣāhibiy fi Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Masā'iluhā wa Sunan al-'Arab fi Kalāmihā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1997), h. 28.

Gazālī membutuhkan pengetahuan bahasa Arab dan bentuk aslinya pada masa Nabi, termasuk kekhasan pemakaian perkataan yang ambigu dan digantikan (*al-alfāz, al-mubhamah wa mubdalah*), penyingkatan (*al-ikhtisār*), penghapusan (*al-hazf*), kata-kata yang tersembunyi (*al-idmār*), pendahuluan dan pengakhiran (*at-taqdim wa at-ta'khīr*) dan lain-lain. Pengetahuan tentang pemakaian kata tersebut, hanya dapat dicapai melalui studi tentang apa yang disampaikan oleh para pemikir sebelumnya berkaitan dengan bahasa Arab sebagaimana ada pada zaman nabi.²⁵

Penguasaan ilmu bahasa dan segala perangkatnya sangatlah penting dalam menyingkap makna esoterik Al-Qur'an, agar makna esoterik yang diperoleh dari isyarat ayat tidak bertentangan dengan makna tekstualnya. Asy-Sya'rānī menjadikan penguasaan ilmu kebahasaan sebagai syarat yang harus dipenuhi sebelum seseorang mendalami tasawuf. Ini artinya seorang sufi harus menguasai ilmu bahasa Arab, termasuk di dalam *majaz* dan *isti'arah*.²⁶

Karya-karya sufi pada umumnya menggunakan bahasa dan sastra indah. Termasuk juga kitab tafsirnya. Tafsir sufi identik dengan bahasanya yang indah dan diungkapkan dengan bahasa-bahasa kiasan (*majaz*) atau perumpamaan (*tasybīh*).²⁷ Tak jarang dalam penafsiran ayat, para sufi menggunakan syair untuk menjelaskan isyarat yang tersirat dalam teks Al-Qur'an.

Penggunaan syair ini bisa dilihat dalam penafsiran al-Qusyairī, al-Jilānī, dan Ibnu 'Arabī. Misalnya penafsiran al-Qusyairī terhadap ayat 4 surah al-Fātiḥah/1; *iyḡāka na'budu wa iyḡāka nasta'īn*. Menurut al-Qusyairī 'ibādah adalah melaksanakan perintah sesuai dengan tujuannya yang pintunya adalah tawaduk dan sesuai dengan kehendak syarak. Sedangkan *isti'ānah* adalah meminta pertolongan kepada Allah. Ibadah merupakan isyarat kesungguhan penghambaan sedangkan *isti'ānah* merupakan isyarat anugerah. Secara hakikat 'ibādah mengisyaratkan kesungguhan penghambaan sehingga dengannya tampak kemuliaan hamba. Walaupun secara lahir tampak sebagai bentuk penghambaan atau perendahan diri, namun secara hakikat dia menampilkan kemuliaan. Adapun *isti'ānah* mengisyaratkan anugerah yang dengannya tampak kelembutan hamba. Setelah menjelaskan makna kedua term ini al-Qusyairī melengkapi tafsirnya dengan menyebutkan beberapa bait syair:

وإذا تذلل الرقاب تقربا منا إليك، فعزها في
 ذلها. حين اسلمتني لذل ولام القيتني في عين
 وزاي

Saat seorang hamba memperhambakan dirinya untuk mendekat, sebagai hadiah untuk-Mu dan kemuliaannya adalah dalam penghambaan. Saat Engkau memasrahkan aku dalam kerendahan dan

²⁵ Abū Ḥamid al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005), h. 120.

²⁶ Abd al-Wahhab asy-Sya'rānī, *Ṭabaqāt Al-Kubrā* (Kairo: Maktabah as-Ṣaḡāfah ad-Diniyyah, 2005), jilid 1, h. 13.

²⁷ Ungkapan indah bisa dilihat misalnya dalam penafsiran Ruzbihān Baqlī terhadap ayat 20-21 surah an-Naml/27:

وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْيَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ. لَأَعِذَّنَّ عَذَابًا
 شَدِيدًا أَوْ لَأُنَبِّئَهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ

Ruzbihān Baqlī menafsirkan ayat ini dengan kalimat yang indah penuh dengan kiasan. Dia

berkata, "Burung yang hakiki bagi Sulaiman adalah hatinya. Maka, ia menganggapnya hilang ketika tidak mengingat Allah. Sebab, Sulaiman ketika itu sibuk dengan urusan pemerintahannya yang melalaikannya dari mengingat dan bersama Allah. Oleh karena itu, manusia harus menyembelih urusan duniawinya dengan pedang kesabaran agar hatinya selalu hadir bersama Allah, atau menyembelihnya dengan pedang cinta dan kerinduan". Ruzbihān Baqlī, *'Arā'is al-Bayān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), juz 3, h. 63-64.

*kehinaan diri maka saat itu pula Engkau menemuiku dalam sudut mataku.*²⁸

Dalam bait ini al-Qusyairī menegaskan bahwa ibadah merupakan jalan bagi seorang hamba untuk memperoleh kemuliaan dan kedekatan dengan sang Pencipta. Tatkala dia memasrahkan dirinya dan menghadap Allah dengan kerendahan hati, Allah akan menjumpainya dan bersamanya.

Selain menggunakan bahasa yang indah, para sufi juga sangat memerhatikan aspek-aspek dan kaidah-kaidah kebahasaan yang merupakan perangkat penting bagi para sufi dalam menjelaskan maksud ayat.²⁹ Para sufi berusaha menjelaskan makna kata-kata Al-Qur'an dengan memerhatikan makna dasar kata dan posisi dalam kalimat. Namun, mereka tidak berpanjang lebar dalam menjelaskan persoalan gramatika. Dalam karya-karya tafsir sufi pada periode awal, seperti tafsir *al-Qur'ān al-Aẓīm* karya Sahl at-Tustarī, dan *Laṭā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairī, para mufasir berusaha

menjelaskan makna leksikal ayat berdasarkan makna semantiknya. Selain menjelaskan makna harfiah dari suatu kata, kalangan sufi juga menjelaskan makna *syar'iiyyah* kata tersebut, khususnya ketika menjelaskan ayat-ayat yang *ahkām*.³⁰ Para sufi dalam mengartikulasikan makna Al-Qur'an tidak hanya berhenti pada makna leksikal, namun juga menanjak pada makna kontekstual dan makna batin dari sebuah kata.

2. Siyāq (konteks)

Memahami makna suatu kata, tidak terbatas hanya pada makna leksikal sesuai makna kata dalam Bahasa Arab yang ditunjukkan oleh kamus, namun juga terikat dengan susunan dan konteks kalimat. Makna suatu kata bersifat tidak tetap dan cenderung berubah-ubah sesuai dengan konteks yang melatarbelakangi kata tersebut. Seorang pembaca atau penerima (*mutalaqqi*) tidak bisa memahami maksud atau tujuan suatu kalimat (*al-kalām*), ungkapan, dan teks suatu bahasa tanpa

²⁸ Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Malik al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Isyārāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), jilid 1, h. 12-13. Dalam tafsir surah al-Fātiḥah/1: 4 ini al-Qusyairī juga menggunakan kaidah kebahasaan dalam memahami maksud ayat. Sebelum menjelaskan makna kata *na'budu wa nasta'in*, al-Qusyairī menyebutkan terlebih dahulu hikmah dari mendahulukan *ma'fūl*. Disebutkannya *al-ma'būd* di awal ayat lebih menyempurnakan makna dibandingkan dengan penyebutan sifat Tuhan. Redaksi seperti ini lebih dalam maknanya baik dari segi penulisan maupun pendengaran.

²⁹Perhatian mufasir sufi dengan aspek ikrab dan kaidah bahasa dalam penyusunan kitab tafsirnya dapat dilihat misalnya dalam penafsiran al-Qusyairī terhadap surah at-Tāriq ayat 3; *an-naẓm as-sāqib*. Al-Qusyairī menyebutkan, penyebutan *istifhām* dalam ayat ini adalah untuk *tafkīh* (menunjukkan kebesaran atau keistimewaan) bintang. Di sini al-Qusyairī menggunakan kaidah *istifhām* dalam menafsirkan ayat. Lihat al-Qusyairī, jilid 3, h. 412.

³⁰Ada tiga hakikat atau tiga makna bagi satu lafal. *Pertama* hakikat *lugawiiyyah* (pengertian kebahasaan), yakni makna lafal yang sejak semula ditetapkan oleh pengguna bahasa. Makna tersebut langsung

dipahami tanpa perlu mencari indikator atau hubungannya dengan yang lain, seperti kata kursi yang langsung dipahami dengan arti "tempat duduk". *Kedua*, hakikat *'urfiiyyah* (pengertian sehari-hari), yakni makna khusus tertentu yang tidak sepenuhnya sama dengan makna bahasa, karena ia menunjuk sebagian dari makna kebahasaan, atau memberinya makna yang lebih luas. Seperti kata fikih, yang pada mulanya berarti pemahaman secara umum, lalu dibatasi dalam pemakaian sehari-hari dengan pengetahuan tentang hukum Islam, atau kata *'ulamā* yang secara bahasa dipahami sebagai sekumpulan orang (jamak) yang memiliki pengetahuan dalam bidang apa pun, lalu dipersempit maknanya dalam pemakaian sehari-hari dalam arti pakar dalam bidang ilmu agama. Makna baru ini lahir akibat kebiasaan penggunaannya dalam pengertian tersebut. *Ketiga*, hakikat *syar'iiyyah*, yakni makna yang digunakan oleh bahasa syariat atau agama. Seperti kata salat, zakat, *ṣaum* dan lain-lain. Makna *syar'iiyyah* bisa jadi mempersempit makna kebahasaan dan makna sehari-hari. Menurut ulama, makna ketiga ini harus didahulukan dalam memahami istilah-istilah yang ada dalam agama. Shihab, *Kaidah Tafsir*, hl. 114-115.

pengetahuan yang baik tentang konteks dan situasi yang melatarbelakangi *kalām* atau teks tersebut. *Siyāq* merupakan indikator yang digunakan untuk menetapkan makna yang dimaksud oleh pembicara/susunan kata. Ia berfungsi menghubungkan, bukan saja kata demi kata, tetapi juga antar rangkaian kalimat serta situasi dan kondisi yang menyertainya sehingga pembaca bisa menemukan makna atau ide yang dimaksud oleh teks.

Menurut al-Jurjānī (w. 471 H), kata-kata tunggal (*al-alfāz al-mufradah*) tidak dibuat untuk diketahui maknanya secara mandiri (terlepas dari konteks), akan tetapi kata-kata tersebut tujuannya untuk disusun atau dirangkai satu sama lainnya sehingga dapat diketahui manfaatnya. Hal senada juga diungkapkan oleh Rajab ‘Abd al-Jawwād, seseorang tidak dapat mengklaim bahwa ia telah mengetahui makna kalimat tanpa melihat konteksnya.³¹

Siyāq dapat didefinisikan sebagai rangkaian dan koherensi kalimat atau situasi dan tujuan pembicaraan yang dapat menunjukkan atau memperjelas maksud pembicara. *Siyāq* yang didasarkan pada rangkaian kalimat disebut *siyāq lughawī* atau konteks bahasa. Sedangkan *siyāq* yang didasarkan pada situasi pembicaraan disebut dengan *siyāq al-ḥāl* atau konteks situasi. Kedua macam *siyāq* ini memiliki signifikansi dalam penafsiran. Sebab, *Al-Qur’an yufassiruhu ba’duhu ba’dan*. Suatu ayat Al-Qur’an dapat memperjelas maksud ayat yang lain, baik keduanya berada dalam satu surah atau pada surah yang berbeda. Bahkan, satu kalimat dapat menjelaskan kalimat yang lain. Al-Qur’an merupakan rangkaian kalimat dalam sebuah wacana yang memiliki kesatuan tema dan maksud. Tiap kata yang membentuk satu kalimat dalam Al-Qur’an saling terkait satu sama

lain dan menggambarkan maksud utuh dari kalimat tersebut. Bagian-bagian dalam kalimat itu dapat mendukung dan memperjelas makna bagian lain. Ini artinya, untuk mendapatkan pemahaman terhadap ayat, atau kalimat Al-Qur’an harus dilihat secara keseluruhan, tidak secara terpisah.

Dalam penafsiran sufistik, *siyāq* juga menempati peran yang sangat penting dalam menjelaskan makna batin Al-Qur’an. Para sufi dalam menggali makna esoterik Al-Qur’an sangat memperhatikan *siyāq* kalimat. Apabila penafsiran tekstual belum bisa menghadirkan makna Al-Qur’an yang sesuai dengan tuntutan konteks kalimat, mereka kemudian berusaha menyingkap makna batin ayat. Misalnya penafsiran Ja’far aṣ-Ṣādiq terhadap ayat; *amman ja’ala al-arḍa qarāran wa ja’ala khilālahā anhārā wa ja’ala lahā rawāsiya wa ja’ala baina al-bahraini ḥājizan, a’ilāhun ma’allāhi* (Surah an-Naml/27: 61). Ja’far Ṣādiq mengemukakan, Allah telah menciptakan hati sebagai tempat makrifah, dan menjadikan di dalamnya sungai-sungai zuhud, mengokohkannya dengan gunung tawakal serta menghiasinya dengan ikhlas, yakin, dan *maḥabbah* (cinta).³² Allah menjadikan bumi sebagai tempat bermukim bagi manusia sebagaimana Dia juga menjadikan hati sebagai tempat makrifah. Bumi memiliki gunung dan sungai. Hati juga memiliki gunung dan sungai dalam bentuk lain.

Ja’far menjadikan hati sebagai makna kiasan dari bumi, karena dia melihat *siyāq* ayat menjelaskan dalil-dalil keesaan Allah. Tanda-tanda ini hanya bisa dipahami oleh hati sebagai tempat makrifah. Tanpa hati, manusia tidak bisa mengenal Allah. Ẓu an-Nūn al-Miṣr pernah ditanya, dengan apa engkau mengenal Tuhanmu, dia menjawab aku mengenal Tuhanku melalui Tuhanku,

³¹ Rajab ‘Abd al-Jawwād Ibrāhīm, *Dirasāt fi ad-Dilālāh wa al-Mu’jam* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1975), h. 55.

³² Abū ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad bin Ḥusain bin Mūsā as-Sulamī, *Ḥaqā’iq at-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), h. 37.

kalaulah tidak karena Tuhanku aku tidak mungkin bisa melihat-Nya. Ungkapan *Zu an-Nūn al-Miṣr* menunjukkan bahwa kalau tidak ada makrifah yang bersemayam di hati, tentu seseorang tidak akan bisa mengenal Tuhannya. Makanya dalam beberapa ayat Al-Qur'an, Allah menjelaskan bahwa tanda-tanda kekuasaan-Nya di alam semesta hanya bisa diketahui dan direnungi oleh orang-orang yang memiliki hati atau yang menggunakan pendengarannya.³³

3. Simbol (*ramz*)

Simbol (*symbol*) atau lambang merupakan unsur bahasa yang bersifat arbitrer dan konvensional yang mewakili hubungan objek dan signifikansinya. Dikatakan arbitrer karena untuk menunjukkan satu objek, banyak lambang yang digunakan sesuai dengan bahasa yang bersangkutan. Sebuah acuan yang sama dapat saja diberi simbol yang berbeda. Air, misalnya dalam bahasa Madura disimbolkan dengan *aeng*, dalam bahasa Jawa dengan *banyu*, dan dalam bahasa Inggris dengan *water*.³⁴ Sesuatu dapat disebut lambang apabila dia memiliki makna, konsep, dan gagasan serta dapat mewakili maksud dari seseorang. Dalam kajian semantik, lambang memiliki kaitan erat dengan makna, sebab, lambang bisa menunjukkan makna tertentu yang tersirat

dari lambang tersebut.³⁵ Simbol berbeda dengan bahasa, di mana bahasa adalah perangkat ujaran yang berasal dari pikiran-pikiran, makna-makna dan entitas-entitas yang dengan keberadaannya, kesepahaman di antara manusia bisa sempurna melalui rangkaian huruf, kata-kata dan kalimat. Sementara simbol bisa digambarkan lewat isyarat dan gerakan.³⁶ Ada bahasa tangan, bahasa kepala, bahasa tubuh, bahasa mata, bahasa huruf dan kalimat.

Dengan demikian, rumus atau simbol tidak berlaku pada kalimat yang sudah umum melainkan hanya bermain dalam diskursus makna yang telah diisyaratkan (*al-musyār ilaihi*) dan telah disepakati maknanya (*al-muttafaq 'alaihi*). Kesepakatan ini terlepas dari hanya kesepakatan dua personal atau lebih, atau satu komunitas dengan komunitas lainnya. Perbedaannya yang sangat mencolok dengan bahasa adalah, kalau bahasa merupakan untaian makna yang sudah dibatasi dan dikelilingi oleh sejumlah preposisi fisis dan logis dari struktur bahasa atau kamus. Sementara rumus tidak terikat dengan aturan struktur bahasa atau kamus bahasa dengan kerumitan dan keasingannya. Bahkan, tidak membutuhkan penafsiran, komentar dan penjelasan. Rumus atau simbol adalah makna yang dibangun secara independen, mana-suka, bebas dan terkadang jauh dari

³³Setelah menyebutkan beberapa ciptaan sebagai tanda keesaan-Nya, Allah berfirman, *inna fī zālīka laẓīkrā liman kāna lahū qalbun aw alqā as-sam'a wa huwa syahīd* (Qāf/ 26 : 37)

³⁴Pemaknaan lambang sangat terkait dengan siapa yang memaknainya dalam situasi dan kondisi apa ia dimaknainya. Dalam pengertian Ogden dan Richards simbol dimaknai dengan elemen kebahasaan, baik berupa kata, kalimat dan sebagainya, yang berwenang mewakili objek dunia luar maupun dunia pengalaman masyarakat pemakainya. Sifat subjektif dalam konseptualisasi membuka peluang bagi pemakai untuk mengolah dan memberikan nuansa makna baru terhadap simbol maupun bahasa yang dimiliki secara keseluruhan. Aminuddin, *Semantik* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2015), h. 80-81.

³⁵Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), h. 50.

³⁶Dalam kajian semiotik, lambang yang terdapat dalam kehidupan ini sangat luas dan kompleks. Sebab dunia pada dasarnya hanya terdiri dari dunia faktual dan dunia lambang. Dunia lambang dapat berupa bahasa, gerak, gambar dan suara. Sebuah lambang bisa bersifat *ikonik*, apabila lambang hanya menjadi gambar dari referen maupun gagasan yang diacu, misalnya peta dan relief. Lambang bisa juga bersifat simbolik, apabila lambang itu secara arbitrer mewakili sesuatu yang lain, seperti yang terdapat dalam kata atau lambang kebahasaan. Aminuddin, *Semantik*, h. 84.

makna asal sehingga terkesan mematikan makna asal tersebut (*at-ta'miyyah wa at-tamwiyyah*).³⁷ Ia menyimpan suatu rahasia di balik rahasia dan rahasia ini hanya dibangun secara eksklusif untuk mereka yang mengalami dan mengetahuinya.

Dalam tradisi tasawuf, simbol merupakan hasil kreasi dari bahasa, metafora, puisi, permainan kata-kata, kisah yang unik dan eksentrik. Para sufi membuat simbol-simbol untuk melukiskan pandangan mereka. Keindahan perempuan disimbolkan dengan seekor kijang yang lincah, minuman arak sebagai bentuk representasi seorang hamba yang sedang mabuk bercengkerama dengan Tuhannya, dan lambang-lambang lainnya. Begitu juga dalam memahami Al-Qur'an, para sufi memandang bahwa ayat-ayat Al-Qur'an, bahkan huruf-hurufnya memuat simbol-simbol yang memiliki khazanah makna tersembunyi. Teks Al-Qur'an, dalam narasinya kelihatan memiliki makna denotatif atau makna lahir, namun pada dasarnya memiliki makna-makna kiasan atau simbolik yang kaya dan mendalam bagi orang-orang yang telah mampu menangkap makna batin atau makna konotatifnya. Menafsirkan simbol merupakan upaya menyelami samudera makna Al-Qur'an yang sangat luas. Al-Qur'an ibarat lautan tak bertepi. Di dalamnya terkandung mutiara terpendam yang hanya bisa diraup oleh setiap orang yang berusaha menyelaminya sampai dasar paling dalam.

Ibnu 'Arabī mengumpamakan Al-Qur'an dan alam bagaikan “buku” Allah yang memuat sekelompok simbol dan gambar yang mewakili realitas absolut eksistensi yang pada akhirnya berasal dan identik

dengan *al-haqq* (realitas trasenden). Menguraikan simbol-simbol dan gambar-gambar ini menjadi mungkin melalui manifestasi atau penampakan Allah (*tajallī*) pada wali-walinya yang terpilih, dan melalui kemampuan mereka menangkap makna tersembunyi melalui pancaindra imajinatif mereka. Ayat-ayat Allah yang memuat simbol-simbol memiliki makna yang tersembunyi. Begitu juga dengan realitas sejati Tuhan dan alam tersembunyi dari manusia biasa, namun bisa diungkap oleh segelintir orang terpilih melalui kebangkitan spiritual dan wawasan intelektual yang khusus atau *al-kasyf* (penyingkapan) yang dikaruniakan oleh Allah. Hanya mereka yang mampu menguraikan makna sejati sebuah simbol teks Al-Qur'an. Penyebutan kata-kata yang terkait dengan alam, seperti bumi, langit, laut dan lain-lain dalam Al-Qur'an pada dasarnya memuat makna-makna yang dalam yang terkait dengan unsur-unsur yang terdapat dalam diri manusia.³⁸ Kata-kata dalam bahasa merupakan ekspresi simbolik yang akan tunduk terhadap setiap usaha interpretatif. Interpretasi akan simbol-simbol tersebut melahirkan pemahaman yang beragam terhadap makna kalamullah.

Setiap ungkapan Al-Qur'an mengisyaratkan makna-makna yang sangat dalam, kata al-Qūnawī.³⁹ Tuntunan Al-Qur'an tidak hanya dijelaskan dalam bentuk lahiriahnya, juga diungkapkan lewat isyarat yang tersembunyi di balik ungkapan-ungkapan ayat Al-Qur'an yang indah. Yang semuanya, merupakan pedoman dan petunjuk bagi manusia dalam kehidupannya. Kemampuan untuk menangkap rahasia-rahasia tersebut sangat

³⁷ Maḥmūd Muḥammad Rabī', *Asrār at-Ta'wīl* (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah, 1993), cet. 1, h. 241.

³⁸ Aṭīf Jaudah Naṣr, *al-Rumz aṣy-Syi'rī 'inda Ṣufiyyah* (Kairo: al-Maktab al-Miṣrī, 1998), cet 1, h. 136.

³⁹ Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī, *I'jāz al-Bayān fī Ta'wīl Ummi Al-Qur'ān* (Haidarabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Uṣmāniyah, 1949), h. 98.

tergantung kepada kemampuan manusia dalam menyelami makna batin Al-Qur'an. Perbendaharaan pengetahuan simbolik mufasir sufi akan sangat berperan dalam menentukan kedalaman makna dan keberhasilan penafsiran simbolik. Begitu juga dengan persepsi manusia tentang alegori dan simbol Al-Qur'an dipengaruhi oleh tingkat kemurnian spiritualitas dan pencapaian intelektualnya. Dalam hal ini, bila seseorang ingin mengetahui simbol pada ayat-ayat tertentu (*al-marmuz ilaihi*), maka ia harus mengerti dari pemilik simbol itu, yakni Tuhan (yang disebut sebagai *rāmiz* atau *ṣāhib al-rumz*)⁴⁰

Karena menganggap bahwa dalam ayat-ayat Al-Qur'an memuat simbol-simbol yang memiliki makna batin yang dalam, kalangan sufi menafsirkan huruf-huruf *muqāṭa'ah* yang terdapat di awal beberapa surah Al-Qur'an. Bagi kalangan sufisme, huruf-huruf misterius ini bukan sekadar susunan kata-kata hiaiaiah, namun memiliki makna yang sangat dalam. Pengetahuan akan makna-makna huruf-huruf hiaiaiah tidak hanya milik Allah semata, manusia khususnya wali Allah juga mampu memahaminya. Posisi *hurūf muqāṭa'ah* mempunyai tempat yang istimewa dalam penafsiran sufistik. Di sinilah para sufi bebas dalam menuangkan pengalaman batinnya ketika bermunajat kepada Tuhannya. Mereka tidak lagi terikat dengan kebahasaan dan aturan-aturan formal yang

digariskan dalam ilmu *zāhir*. Hampir semua sufi yang bergelut dengan penafsiran Al-Qur'an, mempunyai penafsiran tersendiri terhadap penggalan huruf-huruf dalam Al-Qur'an ini. Satu sama lain berbeda-beda dan memiliki varian tafsir sendiri sesuai dengan pengalaman batin dan intuisi yang mereka dapat.⁴¹

4. Pengetahuan intuitif (ilmu *ladunnī*)

Pengetahuan intuitif sebagai salah satu perangkat dalam tafsir sufi. Pengetahuan yang diperoleh oleh sufi, mereka yakini sebagai ilmu *mukāṣyafah* atau disebut juga dengan ilmu *ladunnī*, sejenis pengetahuan yang diperoleh melalui pewahyuan (*wahy*) dan iluminasi atau pengilhaman (*ilhām*) langsung ke dalam hati. Berbeda dengan pengetahuan yang diperoleh melalui indra dan nalar. Oleh karena itu, pengetahuan ini sangat terkait dengan penyucian hati. Tuhan adalah suci, maka yang bisa mendekatinya juga adalah jiwa yang suci. Hati (*qalb*) yang suci berpotensi untuk berdialog dengan Tuhan sehingga dari hasil dialog tersebut lahirlah ilmu pengetahuan.⁴² Ibnu 'Arabī menyatakan,

⁴⁰Rabī', *Asrār at-Ta'wīl*, h. 238.

⁴¹Nazmī, *al-Manhaj al-Isyārī fī Tafsīr al-Imām al-Qusyairī*, h. 31. Apa yang ditempuh oleh kalangan sufisme ini tentu berbeda dengan pandangan mayoritas mufasir yang bergelut dengan dimensi eksoterik Al-Qur'an. Ulama *ruṣūm* lebih menyandarkan pemahaman makna penggalan huruf-huruf di awal surah Al-Qur'an kepada Allah. Al-Qurṭubī menyebutkan bahwa makna huruf *muqāṭa'ah* hanya diketahui oleh Allah, sehingga tidak perlu ditafsirkan, cukup dikembalikan kepada Allah. Menurutnya, keberadaan huruf-huruf ini merupakan salah satu bukti dari kemukjizatan Al-Qur'an yang tidak seorang pun dapat menandingi ketinggian

bahasanya dan membuat yang menyerupainya. Begitu juga dengan as-Suyūṭī. Ketika menafsirkan huruf-huruf *muqāṭa'ah*, ia menegaskan bahwa hanya Allah yang mengetahui maknanya. Lihat Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1964), jilid 1, h. 154; Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālain* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, n.d.), h. 3.

⁴²Penyucian hati merupakan syarat utama untuk memperoleh pengetahuan *mukāṣyafah*. Cara-cara mendapatkan pengetahuan tersebut telah diuraikan pada bab III, terkait relasi pengetahuan dan praktik spiritual.

فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والالهام
 واداة المعرفة والمرأة تتجلى على صفحاتها معاني
 الغيب.⁴³

Qalb (hati) dalam pandangan sufi adalah tempat kedatangan kasyf dan ilham. Ia pun berfungsi sebagai alat makrifah dan menjadi cermin yang memantulkan (tajalli) makna-makna kegaiban.

Menurut pakar tasawuf, pengetahuan yang didapat lewat ilham dan *kasyf* menempati posisi tertinggi dalam tingkatan pengetahuan. Zū an-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H)⁴⁴ mengklasifikasikan pengetahuan menjadi tiga macam:

- Pengetahuan orang awam yang menyatakan bahwa Tuhan itu Esa dengan perantaraan ucapan syahadat;
- Pengetahuan ulama, Tuhan Esa menurut logika akal;
- Pengetahuan para sufi, yang mengatakan bahwa Tuhan Esa dengan perantaraan hati sanubari.

Pengetahuan dalam arti 1 dan 2 belum merupakan pengetahuan yang hakiki tentang Tuhan. Keduanya disebut ilmu bukan makrifah. Pengetahuan pada tingkat ketigalah yang merupakan pengetahuan hakiki tentang Tuhan yang merupakan

tingkatan tertinggi, dan inilah yang disebut makrifah. Makrifah hanya diperoleh oleh para sufi dengan hati nurani mereka.⁴⁵

Para 'urafā dan sufi beranggapan bahwa segala pengetahuan yang bersumber dari intuisi-intuisi, *musyāhadah* dan *mukāsyafah* lebih sesuai dengan kebenaran daripada ilmu yang digali dari argumentasi rasional dan akal. Menurut mereka indra manusia terbatas, begitu juga dengan akalnya, keduanya hanya menyentuh wilayah lahiriah alam dan manifestasi-manifestasinya. Mereka dapat berhubungan secara langsung (*directly*) dengan hakikat tunggal alam melalui dimensi batiniah, ketika manusia telah suci, lepas dan jauh dari segala bentuk ikatan dan ketergantungan lahiriah. Pengetahuan seperti ini tidak dapat disamakan dengan pengetahuan *ḥuṣulī* yang bersumber dari suatu konsepsi rasional. Ia adalah pengetahuan *ḥuḍurī*, *syuhūdī*, intuisi, dan *immediate* (langsung). Dengan demikian, intuisi bisa melengkapi pengetahuan rasional dan indrawi sebagai satu kesatuan sumber ilmu yang dimiliki manusia, dan memberi banyak tambahan informasi yang lebih akrab dan partikular tentang suatu objek dengan cara yang berbeda dengan yang ditempuh oleh akal dan indra.⁴⁶

Ṣadr ad-Dīn Qūnawī menyatakan, sebagaimana dikutip Mulyadi Kartanegara, metode dan jalan-jalan mendapat

⁴³Muhyiddīn Ibnu 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam* (Kairo: Dār Āfāq li an-Nasyr wa at-Tauzī', 2016), jilid 2, h. 4.

⁴⁴Dia adalah Abū Faiḍ Zū an-Nūn al-Miṣrī, sebagian pendapat mengatakan namanya Šaubah bin Ibrāhīm. Sebagian lain mengatakan Al-Faiḍ bin Ibrāhīm. Ia wafat tahun 245 Hijriah. Zū an-Nūn al-Miṣrī terkenal sebagai ulama yang alim, warak, dan zuhud. Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Malik al-Qusyairī, *Risālat Al-Qusyairiyyah* (Kairo: Mu'assasah Dār asy-Sya'bin, 1989), h. 38.

⁴⁵Orang yang mendapat makrifah disebut dengan 'arif. Ada tiga ciri orang yang disebut 'arif menurut Zū an-Nūn al-Miṣrī yakni; 1) Cahaya makrifah tidak memadamkan cahaya ke-*wara'*-annya; 2) Ia tidak berkeyakinan bahwa ilmu batin merusak ilmu lahir;

3) Banyaknya nikmat Tuhan tidak mendorongnya menghancurkan tirai-tirai larangan Allah. Seorang 'arif akan menghabiskan semua waktunya dan kondisinya bersama Allah. Apabila ia berpaling kepada makhluk maka ia berada dalam kehinaan. Abū Naṣr 'Abdillāh bin 'Alī As-Sirrāj at-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma' Fī at-Taṣawwuf* (Leiden/London: t.p., 1914), h. 37.

⁴⁶Menurut Suhrawardi apabila metode demonstratif dengan akal (*burhānī*, *demonstrative proof*) dan metode intuitif ('*irfānī*, *gnosis*) dipadukan maka akan dapat menyerap objek eksternal, kebenaran dan pengetahuan hakiki. Mulla Muḥsin Fayd, *Uṣul al-Ma'ārif* (Dār al-Ma'ārif al-Ḥukumiyyah, 2010), h. 232.

pengetahuan di kalangan ahli *'irfān* dan tasawuf adalah mencapai, mengetahui, dan menyaksikan segala sesuatu dengan intuisi, *musyāhadah*, dan *mukasyafah*, walaupun hal-hal yang diketahuinya itu tidak dapat diargumentasikan secara rasional dan tak bisa dibuktikan dengan penalaran akal-pikiran. Walaupun tidak bisa dibuktikan secara rasional, menurut al-Qunawī makrifat dan pengetahuan *ḥaqīqī* adalah yang bersifat syuhudi dan intuitif, dan akal sama sekali tidak mampu menyingkap dan menggapai hakikat-hakikat segala sesuatu dan realitas-realitas metafisikal. Daya akal sama posisinya dengan indra-indra lahiriah yang hanya terbatas menjangkau ranah-*ranah* lahiriah alam dan penampakan-penampakan eksternal segala sesuatu. Manusia dapat mencapai hakikat-hakikat alam dan mencerap realitas-realitas metafisikal serta pengetahuan *ḥudūri*⁴⁷ dengan metode intuisi dan meninggalkan segala bentuk keterikatan pada dimensi-dimensi lahiriah dan kesenangan duniawi.⁴⁸

Bagi sufi, pengetahuan transenden merupakan sumber penafsiran sufistik. Menafsirkan Al-Qur'an bagi kalangan sufisme tidak hanya didasarkan pada riwayat dan akal, tetapi juga didasarkan pada pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berlandaskan isyarat-isyarat dan simbol melalui *riyāḍah rūḥiyyah* (latihan rohani) yang kemudian melahirkan pengalaman batin, *kasyf* (ketersingkapan hati) dan pengetahuan *ladunnī*. Al-Āmilī menegaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin. Dengan demikian, upaya untuk memahami pesan yang dikandung Al-Qur'an dapat ditempuh

dengan tiga jalur, yaitu; *aql*, *naql*, dan *kasyf*.⁴⁹ Ketiga sumber ini bisa ditemukan, ketika mengkaji kitab-kitab tafsir yang bercorak sufistik. aš-Ša'labī misalnya, dalam kitab tafsirnya, ia memperkaya logika tafsir sufi yang telah dirintis oleh as-Sulamī dengan materi-materi tafsir konvensional yang diambil dari hadis dan kajian mendalam atas aspek filologis dan implikasi hukum teks Al-Qur'an. Hal yang sama juga bisa dilihat dalam tafsir *Rūḥ al-Bayān* karangan Ismā'il Ḥaqqī al-Burusawī. Tafsir ini tidak hanya memuat penafsiran *isyārī*, namun juga berisikan penjelasan makna lahir ayat berdasarkan riwayat yang bersumber dari Nabi.

Bagi mufasir sufi, menjelaskan wahyu Allah membutuhkan penalaran dan sumber riwayat yang bisa dipegangi, namun keduanya tidaklah cukup. Seseorang membutuhkan asistensi transenden untuk membongkar kerumitan wahyu. Isyarat-isyarat tersembunyi yang terdapat di dalam ungkapan ayat-ayat tidak bisa dipahami hanya menggunakan penalaran rasional (akal) atau hanya berpedoman pada penjelasan hadis Nabi karena sifatnya yang terbatas. Dibutuhkan sumber lain untuk menjelaskan makna batin tersebut, yakni pengetahuan yang berasal dari Tuhan sebagai pemilik kalam. Untuk mengetahui yang batin perlu ada *ma'rifah kasyfiyyah* yang tidak diketahui kecuali oleh kalangan sufi. Ada beberapa istilah terminologis di kalangan sufi terkait pengetahuan batin ini, seperti, *al-ma'ārif kasyfiyyah*, *al-ma'ārif al-bāṭiniyyah*, *al-ma'ārif al-ladunnī*, *al-ma'ārif ar-rabbānī*, *al-lawāṭif*, *al-lawāmi'*, *aṭ-ṭawālī'* dan sebagainya. at-Tustarī menyebut

⁴⁷Ilmu *ḥudūri* yakni ilmu yang menangkap objeknya secara langsung melalui kehadiran. Ilmu ini kebalikan dari ilmu *ḥuṣūlī* yakni y diperoleh secara tidak langsung atau melalui representasi. Dalam kajian filsafat Islam, ilmu *ḥuṣūlī* digunakan dalam filsafat paripatetik, sedangkan ilmu *ḥudūri* dikenal dalam filsafat iluminasi (*isyraqī*) dan *'irfani* (*gnostic*).

Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 27-29.

⁴⁸ Kartanegara, h. 27-29.

⁴⁹ Haider bin 'Alī al-Āmilī, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khaḍm fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Azīz* (t.tp.: al-Ma'had aš-Šaqāfi Nūr 'alā Nūr, t.th.), h. 203.

pengetahuan yang didapat sufi dengan *ilmu muhibbah*.⁵⁰

Meskipun, nalar mampu menunjukkan mana ayat-ayat Al-Qur'an yang harus ditafsirkan secara eksoterik, ia tidak dapat dijadikan sebagai satu-satunya sumber penafsiran. Sumber penafsiran yang bisa menjelaskan makna esoterik Al-Qur'an adalah '*ilmu al-mukāsyafah* (ilmu penyingkapan). Ilmu penyingkapan ('*ilm al-mukāsyafah*) diibaratkan oleh al-Gazālī dengan kondisi hati yang terbuka untuk melihat kebenaran sejati (*jāliyah al-ḥaqq*) sejelas pandangan mata dan tanpa adanya keraguan sedikit pun. Hal ini didapat setelah selubung yang menutupi pintu hati terangkat. Dengan ilmu penyingkapan inilah, makna-makna Al-Qur'an yang tersembunyi dapat diketahui.⁵¹

Menurut al-Qusyairī, seorang wali mendapatkan kemuliaan dengan memperoleh pemahaman terhadap berbagai rahasia dan cahaya Allah, sehingga mereka dapat memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang sulit dipahami dan tanda-tanda yang tersembunyi yang terkandung dalam Al-Qur'an. Allah memberikan inspirasi dalam diri para wali-Nya dan menunjukkan pada jiwa mereka yang terdalam dengan jalan yang tersembunyi sehingga mereka berbicara atas nama Allah, menginformasikan kebenaran yang tersirat dan menjelaskan

makna tersembunyi bagi orang lain sesuai dengan *maqam* dan kemampuan mereka.⁵²

5. Syariah

Syariah dan hakikat merupakan dua elemen yang saling terkait dan saling melengkapi. Pakar-pakar tasawuf mengkritik pandangan yang menyebutkan bahwa ilmu hakikat boleh menyalahi ilmu syariat. Begitu juga pandangan yang menyebutkan bahwa seseorang telah sampai pada tingkatan makrifat, terbebas dari taklif agama. Menurut al-Alūsī, pandangan yang menyebutkan bahwa ilmu hakikat boleh menyalahi syariat adalah anggapan yang keliru, omong kosong, ilusi, dan salah (*za'mun bāṭilun*, '*āṭi al-kyalāl fāsīdun*).⁵³

Dalam diskursus tasawuf, dikenal ada tiga ilmu yang saling terkait; *syarī'ah*, *ṭarīqah*, dan *ḥaqīqah*. *Syarī'ah* adalah aturan-aturan lahir yang telah ditetapkan, misalnya hukum halal dan haram. Termasuk di dalamnya persoalan ibadah seperti, salat, puasa, zakat, haji dan lain-lain. *Ṭarīqah* adalah jalan yang harus ditempuh oleh seorang salik untuk mendapatkan keridaan Tuhannya dalam mengerjakan syariat, seperti sikap ikhlas, *murāqabah*, *muḥāsabah*, *tajarrud*, *isyq*, *ḥub* dan sebagainya. Adapun *ḥaqīqah*, yakni kebenaran sejati dan mutlak merupakan puncak perjalanan spiritual seseorang.⁵⁴ Ketiga elemen ini tidak bisa

⁵⁰at-Tustarī menyatakan, Allah telah memuliakan para walinya dengan ilmu muhibbah, dan mengkhususkan mereka dengan keutamaan ini. Muḥammad Sahl bin 'Abdillāh bin Yūnus bin 'Isā bin 'Abdillāh bin Rafī' at-Tustarī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turāṣ, 2004), h. 82.

⁵¹Setiap orang pada dasarnya berpotensi untuk mendapatkan ilmu *mukāsyafah*. Apabila dia telah membersihkan hatinya dari selubung dosa dan karat, manusia dapat memperoleh pengetahuan ilahi. Ibaratkan cermin yang telah bersih bisa memantulkan cahaya yang terang, begitu juga dengan hati yang telah suci bisa melihat hakikat kebenaran. Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, jilid 1, h. 17-18.

⁵²al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Isyārāt*, h. 53.

⁵³Syihāb ad-Dīn Maḥmūd bin 'Abdillāh al Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab' al-Maṣānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), jilid 8, h. 311. Pendapat al-Alūsī ini senada dengan yang dikemukakan oleh Syaikh Ṭāhir Ṣāliḥ al-Jazā'irī. Ia menyebutkan bahwa adalah kufur orang yang menduga bahwa dalam syariat ada dimensi batin yang boleh menyalahi dimensi lahirnya, lalu mengklaim ia telah sampai pada tingkatan hakikat. Syaikh Ṭāhir al-Jazā'irī, *al-Jawāhīr al-Kalāmiyyah fī Idāhi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* (Magelang: Maktabah wa Maṭba'ah Cahaya, t.th.), h. 46.

⁵⁴Hamka, *Tasawuf Perkembangan Dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), h. 100-102.

dipisahkan. Meskipun seseorang telah mencapai tingkatan hakikat, ia tetap terkena taklif untuk menjalankan ibadah yang diwajibkan. Dalam kitab *al-Hidāyah al-Azkiyā'* disebutkan;

فشرية كسفينة وطريقة كالبحر ثم الحقيقة در غلي.⁵⁵

Syariat ibarat perahu, tarikat bagaikan lautan dan hakikat adalah inti mutiarnya yang mahal.

Tidak ada pertentangan antara ilmu syariah dan ilmu hakikat. Tidak benar pula bahwa ahli tasawuf mengabaikan syariah. Bahkan, bagi para sufi memerhatikan syariah, aturan-aturannya dan mengamalkannya merupakan jalan menuju Allah. Syariah adalah pintu yang mengantarkan para sufi pada hakikat seperti disebutkan Allah dalam kalamnya, "Datanglah kalian pada pintu-pintunya." (al-Baqarah/2: 189).

Harmonisasi antara syariah dan tasawuf banyak dikemukakan oleh para pakar tasawuf lainnya. Al-Qusyairī misalnya menyatakan,

كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة غير محمول.⁵⁶

Setiap syariah yang tidak dikuatkan dengan hakikat maka tidak bisa diterima, begitu juga setiap hakikat yang tidak dikuatkan dengan

syariat juga tidak akan mencapai hasil yang diinginkan.

Harmonisasi syariah dan hakikat ini tampak dalam karya-karya para tokoh sufi, seperti dalam kitab-kitab tafsir yang bercorak tasawuf. Mufasir sufi tidak mengabaikan aspek syariah dalam tafsirnya. Sekalipun, penjelasan tentang aspek syariah tidak secara rinci sebagaimana dalam kitab-kitab tafsir ahkam atau tafsir eksoterik lainnya, bukan berarti para sufi mengabaikan syariah. Tafsir sufi memberikan pemahaman rohani (spiritual) terhadap pelaksanaan ibadah, hukum halal dan haram dan memadukannya dengan emosi keagamaan yang dibangun di atas perbuatan hati yang berasal dari *ahwāl* dan *maqāmat*. Seluruh perbuatan hati tersebut terbingkai dalam keimanan, pembenaran, keyakinan, kejujuran, keikhlasan, pengetahuan makrifat, tawakal, kerinduan, perasaan hati, dan selainnya. Bisa dikata, tafsir sufi memberikan penjelasan tentang ayat-ayat hukum dengan pendekatan hati untuk menghadirkan nilai spiritual dalam setiap ketentuan dan ibadah yang diwajibkan.

Metode dan Langkah-langkah Penafsiran Sufistik

Proses interpretasi Al-Qur'an meliputi empat komponen besar; *pertama*, Al-Qur'an sebagai objek, *kedua*, mufasir sebagai subjek, *ketiga*, tafsir sebagai produk dan *keempat*; masyarakat sebagai konsumen tafsir. Sebagai objek, Al-Qur'an bersifat statis,

menjadi empat; *pertama*, *zāhir* syariah, berupa perintah dan larangan syariat serta hukum lainnya; *kedua*, *bāṭin* syariah yang dikenal dengan 'ilm al-bāṭin; *ketiga*, *bāṭin* sebagai ilmu makrifat; dan *keempat*, *bāṭin* di atas *bāṭin*, yakni ilmu hakikat. Para sufi harus sampai pada tingkatan ini. 'Abd al-Qādir al-Jilānī, *Sirr al-Asrār wa Maḥar al-Anwār Fīmā Yahtājū Ilaihi al-Abrār* (Damaskus: Dār Ibnu al-Qayyim dan Dār as-Sanābil, 1993), h. 24.

⁵⁶al-Qusyairī, *Risālat al-Qusyairiyyah*, h. 82.

⁵⁵Sayyid Bakr al-Mālik bin Sayyid Muḥammad Syaṭā ad-Dimyātī, *Syarḥ Manzūmah al-Hidāyah al-Azkiyā' ilā Ṭarīq al-Auliya'* (t.tp.: Nur Asin, t.th.), h. 9. Hubungan antara syariah, hakikat dan tarikat ini juga dikemukakan oleh 'Abd al-Qādir al-Jilānī. Dia menyebutkan:

الشريعة شجرة والطريقة اغصانها والمعرفة اوراقها والحقيقة ثمرها
Syariah adalah pohon, tarikat adalah ranting-rantingnya, makrifah adalah daun-daunya dan hakikat adalah buahnya.

Ilmu *zāhir* dan *bāṭin* menurut al-Jilānī terbagi kedalam 12 cabang disiplin ilmu, yang bisa diringkas

tidak berubah dan tampil seperti yang pertama diwahyukan oleh Allah. Lain halnya dengan tafsir, bahasan dan hasilnya beragam sesuai dengan siapa yang menafsirkannya. Begitu juga dengan mufasir, akan berusaha menyelami makna Al-Qur'an agar dipahami oleh manusia sesuai dengan kapasitas dan tingkat intelektualnya. Beragam metode yang lahir dalam usaha menyingkap makna Al-Qur'an, menggambarkan kesungguhan dan upaya mufasir dalam menjelaskan maksud Al-Qur'an sesuai dengan kapasitas intelektual dan kecenderungan mereka.

Setiap metode tafsir⁵⁷ memiliki langkah-langkah dan prosedur⁵⁸ tersendiri yang membedakannya dengan metode yang lain. Metode tafsir tematik (*al-mauḍū'ī*) misalnya, memiliki beberapa prosedur yang harus diperhatikan bagi setiap mufasir yang ingin menggunakan metode ini. Seperti: memilih atau menetapkan masalah atau topik bahasan, melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut, menyusun ayat-ayat tersebut berdasarkan kronologi dan periodisasi turunnya (*makkiyyah* dan *madaniyyah*),

memperhatikan *sabab nuzūl* ayat, mengetahui hubungan (*munāsabah*) ayat-ayat tersebut dalam masing-masing surahnya, menyusun tema bahasan dalam kerangka yang pas, utuh, sempurna, dan sistematis, melengkapi uraian dan pembahasan dengan hadis bila dipandang perlu, sehingga pembahasan semakin sempurna dan jelas serta mempelajari ayat-ayat tersebut secara menyeluruh untuk mendapatkan gambaran jawaban Al-Qur'an terhadap tema yang sedang dibahas.⁵⁹

Begitu juga dengan tafsir sufi, ia memiliki metode dan langkah-langkah penafsiran yang berbeda dengan corak tafsir lain. Tafsir sufi berupaya menghadirkan dua dimensi makna Al-Qur'an, yakni dimensi lahir (eksoterik) dan dimensi batin (esoterik) serta menguraikan korelasi antara keduanya dalam proses interpretasi. Ada dua istilah penting dalam penerapan metode ini, yaitu *'ibārah* dan *isyārah*. *'Ibārah* adalah ungkapan tersurat menginformasikan makna eksoterik (*ẓāhir*) yang tersurat dan telah ditentukan. Sedangkan *isyārah* merupakan ungkapan

⁵⁷Metode tafsir dalam istilah ilmu tafsir disebut dengan *manhaj at-tafsir*. Banyak definisi dari *manhaj* menurut pakar ilmu-ilmu Al-Qur'an. Asadī Nasab setelah mengentengahkan berbagai pendapat ulama menyimpulkan bahwa *manhaj at-tafsir* adalah jalan (*aṭ-ṭarīqah*) yang diikuti (digunakan) oleh seorang mufasir sesuai dengan langkah-langkah yang tersusun secara jelas untuk menafsirkan Al-Qur'an sejauh dengan wawasan seorang mufasir, horizon pemikiran, mazhab, budaya di mana seorang mufasir hidup, dan lain sebagainya. Senada dengan definisi ini, Alī ar-Riḍā'ī al-Iṣfahānī memahami *manhaj* sebagai jawaban dari pertanyaan bagaimana (*kaifiyyah*). Menurutny, *manhaj* adalah bagaimana menyingkap dan mengeluarkan makna-makna dan maksud-maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an. Dari dua definisi bisa disederhanakan bahwa yang dimaksud dengan *manhaj at-tafsir* adalah cara atau langkah-langkah sistematis untuk memahami ayat Al-Qur'an sesuai dengan kemampuan dan tingkat intelektualitas mufasir.

Lihat 'Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij at-Tafsīriyyah 'inda asy-Syī'ah wa as-Sunnah* (Teheran: Markaz

Dirāsāt al-'Ilmiyyah, 2010), h. 19; dan Muḥammad 'Alī ar-Riḍā'ī al-Aṣfahānī, *Manāhij at-Tafsīr wa Ittijāhuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Markaz al-Ḥadārah litanmiah al-Fikr al-Islāmī, 2011), h. 17.

⁵⁸Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia prosedur diartikan dengan tahap kegiatan untuk menyelesaikan suatu aktivitas; atau bisa juga dimaknai dengan metode langkah demi langkah secara pasti dalam memecahkan suatu masalah. Tim Penyusun, "Kamus Besar Bahasa Indonesia," KBBI Daring, 2016, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/Cari/Index>. Dalam kajian ini, yang dimaksud dengan prosedur adalah langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan metode tertentu.

⁵⁹Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsah Manhajīyah Mauḍū'īyah* (Kairo: Tauzīr Maktabat Jumhūrīyat Miṣr, 1977), h. 48. Bandingkan dengan Muṣṭafā Muslim, *Mabāhiṣ fī Tafsīr al-Mauḍū'ī* (Dār al-Qalam, 2005), jilid 1, h. 37.

simbolik atau alegoris yang berfungsi sebagai simbol akan adanya suatu makna yang tidak ditentukan.

Ada dua hal yang menjadi ciri khas tafsir sufi yang membedakannya dengan corak tafsir lainnya berdasarkan penelitian Gerhard Bowering yaitu; *pertama*, penafsiran literal sebagaimana diyakini oleh ahli *zāhir*; dan *kedua*, metode penafsiran esoterik sufistik.⁶⁰ Penafsiran dilakukan dalam dua tahapan; penafsiran tekstual sebagai tahap pertama dan penafsiran simbolik pada tahap kedua. Adapun langkah-langkah atau prosedur yang ditempuh dalam proses penafsiran adalah menentukan ayat yang akan ditafsirkan, menjelaskan makna eksoterik ayat, dan terakhir menjelaskan makna esoterik ayat dengan memperhatikan kesamaan karakter antara makna batin dan makna lahir, memperhatikan *siyāq* ayat, memperhatikan ayat atau hadis nabi yang semakna dan menerapkan ungkapan khusus sebagai ganti dari ungkapan yang umum.

1. Menentukan Ayat yang Ditafsirkan

Dalam literatur tafsir sufi, tidak semua ayat Al-Qur'an ditafsirkan secara sufistik, sekalipun kalangan sufi meyakini bahwa Al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin. Kitab *Ḥaqā'iq Tafsīr* yang dianggap ulama sebagai kitab tafsir sufistik atau esoterik murni juga tidak memuat seluruh ayat Al-

Qur'an. Begitu juga kitab-kitab tafsir sufi yang memadukan antara penafsiran eksoterik dan esoterik, pengarangnya juga tidak menjelaskan makna batin semua ayat yang ditafsirkan. Sahl at-Tustarī, misalnya, tidak menafsirkan seluruh ayat-ayat yang dicantumkannya dalam kitab tafsirnya secara sufistik. Sebagian ayat hanya ditampilkan penafsiran eksoteriknya saja, tanpa menyebut makna yang tersirat karena penjelasan ayat sudah terang dan signifikansi moral di dalamnya telah jelas.⁶¹ Begitu juga dengan al-Qusyairī, ia juga tidak menafsirkan semua ayat-ayat Al-Qur'an secara esoterik. Beberapa ayat Al-Qur'an bagi al-Qusyairī memiliki potensi yang kurang dalam konteks penafsiran esoterik jika dibandingkan dengan ayat lain, dan karenanya ia tidak terlalu banyak memberikan elaborasi pada ayat-ayat yang secara literal bersifat eksoterik. Suatu ayat ditafsirkan secara esoterik apabila makna lahirnya membutuhkan bentuk penjelasan dan penekanan.⁶²

Sama halnya dengan at-Tustarī dan al-Qusyairī, mufasir sufi lainnya, seperti Najm ad-Dīn al-Kubrā dan Ruzbihān Baqlī juga tidak menjelaskan makna esoterik semua ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam kitab tafsirnya. Begitu juga dengan al-Qasyānī yang disebut sebagai pewaris dan pelanjut pemikiran Ibnu 'Arabī. Al-Qasyānī mengabaikan ayat-ayat yang menurutnya

⁶⁰Gerhard Bowering, "The Scriptural Senses in Medieval Šūfī Qur'ān Exegesis," in *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Jane Dammen McAuliffe (New York: Oxford University Press, 2003), h. 349. Lihat juga ulasan tentang pendapat Bowering ini dalam Aisya Geissinger, "Book Reviews," *American Journal of Islamic Social Sciences* 22, no. 1 (2005): 97–98, <https://www.ajis.org/index.php/ajiss/issue/view/57>. Pada dasarnya, kesimpulan Bowering ini bukanlah hal yang baru sebab para pengkaji tasawuf dari kalangan umat Islam, khususnya tafsir sufi juga menyimpulkan bahwa tafsir sufi merupakan perpaduan antara tafsir eksoterik dan esoterik Al-Qur'an.

⁶¹Misalnya ketika menjelaskan makna firman Allah; *ṣumma ja'alnāka 'alā syarī'atim minal-amri fattabi'hu* (al-Jāsiyah/45:17), at-Tustarī hanya menjelaskan makna lahiriah ayat. Dia berkata, "yaitu *manhaj* nabi-nabi sebelum kami. Mereka berada dalam *manhaj* petunjuk, yakni syariat Allah yang membimbing manusia ke jalan keselamatan dan petunjuk." al-Tustarī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*, h. 245.

⁶²Istilah yang biasa digunakan al-Qusyairī untuk menunjukkan makna esoterik ayat adalah *wa al-isyārah fīhī* (dan makna yang dikandung di dalamnya) atau *wa isyārah minhā* (dan isyarat yang dituju darinya).

tidak dapat ditafsirkan secara esoterik (*kullu mā lā yaqbal at-ta'wīl 'indi wa lā yahtāju ilaihi*). Beberapa ayat favorit para sufi seperti al-A'rāf/7: 172 dan al-Burūj/85: 22 juga tidak ditafsirkan secara esoterik, mungkin karena al-Qasyānī menganggap bahwa potensi interpretatif ayat-ayat tersebut telah dihabiskan oleh pendahulunya.⁶³

Dalam menentukan ayat-ayat yang ditafsirkan secara esoterik, para sufi tidak menjelaskan kriteria atau standar yang digunakan. Tidak adanya standar atau kriteria khusus yang dijadikan patokan dalam menentukan ayat-ayat ini menyebabkan sulitnya mengetahui ayat-ayat yang ditafsirkan secara esoterik dalam tafsir sufi. Bila ditelisik kitab-kitab tafsir yang dikarang oleh pakar tasawuf, tampak bahwa hanya ayat-ayat tertentu yang dijelaskan makna isyaratnya, yakni ayat-ayat yang dipandang oleh para sufi belum tampak makna moral dan spiritualnya dengan penafsiran lahiriah. Umumnya ayat-ayat yang ditafsirkan secara *isyārī* berhubungan dengan kosmologi mistik, eskatologi, kisah, ibadah, dan berbagai tantangan yang dihadapi jiwa manusia dalam perjalanannya menuju Allah.

Secara aplikatif, terdapat perbedaan antara masing-masing mufasir dalam menentukan ayat yang perlu ditafsirkan secara *isyārī*. Suatu ayat bisa jadi dipandang sebagian sufi memerlukan penafsiran

esoterik karena indikasi moral yang terkandung di dalamnya masih tersembunyi dan samar. Sedangkan sebagian lain memandang tidak perlu karena signifikansi moral yang terdapat dalam ayat Al-Qur'an tersebut dipandang telah jelas. Perbedaan ini misalnya dapat dilihat dalam penafsiran surah al-Fajr berikut;

N o	Mufasir	Ayat yang ditafsirkan secara esoterik	Makna batin ayat
1	At-Tustarī	وَالْفَجْرِ (٥)	Muhammad yang darinya terpancar cahaya iman
		وَلَيْلٍ عُشْرِ (٥)	10 orang sahabat yang dijamin masuk surga
		وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (٥)	Umat Nabi Muhammad yang masuk surga tanpa dihisab. Golongan ini dikenal dengan istilah <i>as-sawād al-a'zam</i> . ⁶⁴
		يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٥)	Jiwa ruh yang menjadi tempat hidupnya jiwa manusia.
2	As-Sulamī	وَالْفَجْرِ (٥)	Muhammad, ia memancarkan cahaya tauhid dan menutupi kegelapan kekafiran.

⁶³ Alexander D. Knysh, "Esoterisme Kalam Tuhan; Sentralitas Al-Qur'an dalam Tasawuf," diterjemahkan oleh Faried F. Saenong dari judul "*Sufism and The Qur'an*" *Jurnal Studi Al-Qur'an* 2, no. 1 (2007), h. 107.

⁶⁴Secara bahasa, *as-sawād al-a'zam* terdiri dari dua kata *as-sawād* berarti hitam dan *al-a'zam* berarti besar, banyak, dan agung. Gabungan kata ini bermakna sesuatu yang berwarna hitam dalam jumlah yang sangat banyak. Secara terminologi banyak definisi yang dikemukakan ulama terkait istilah ini. Aṭ-Ṭabarī memahami *as-sawād al-a'zam* dengan jamaah (mayoritas umat Islam). Kelompok ini menurut at-Tustarī adalah golongan yang tidak ada kesalahan mereka sehingga layak dibicarakan, dan mereka tidak

melakukan dosa di dunia. Muhammad bin Aslam aṭ-Ṭūsī mengartikan *as-sawād al-a'zam* dengan orang-orang yang berpegang teguh pada sunah Rasulullah dan mengikuti jalannya sekalipun satu atau dua orang, jadi tidak harus jamaah atau sekumpulan orang. Ishaq bin Rahawehi juga menegaskan *as-sawād al-a'zam* tidak selalu dipahami dengan jamaah, tetapi ia adalah orang alim yang berpegang teguh pada sunah Nabi dan mengikuti jalannya. Lihat; at-Tustarī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm*, h. 313; Aḥmad bin 'Abdillāh al-Aṣṣafhānī Abū Nu'aim, *Hilyah al-Auliyyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣṣfiyā'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), jilid 9, h. 238; asy-Sya'rānī, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, jilid 1, h. 54.

⁶⁵Lihat at-Tustarī, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, h. 312-313.

		يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٥٦)	Ruh yang ber- <i>muwāṣalah</i> dengan Tuhan, tenang dan reda dengan ketentuannya
3	Al- Qusyairī	وَالْفَجْرِ (٥٧) وَالشَّعْرِ وَالْوُثْرِ (٥٨)	Hati 'urafā' <i>Asy-syaf'i</i> adalah ahli zuhud dan ahli ibadah, sedangkan <i>al-witr</i> adalah murid
4	Ruzbihān Baqlī	وَالْفَجْرِ (٥٩) وَلَيْلٍ عَشْرٍ (٦٠) وَاللَّيْلِ إِذَا يَنسَرُ (٦١)	Fajr cahaya <i>kasyf</i> yang sifatnya berada dalam hati para 'arif yang memancarkan sungai-sungai makrifah dan <i>mukāsyafah</i> dalam <i>sirr</i> mereka 6 malam yang pada hari-harinya diciptakan langit dan bumi Malam digenggamnya roh
		يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٦٢)	Ruh yang muncul dari cahaya <i>khitāb</i> awal yang dijadikan dari tiada, tenang dalam Tuhan dan dalam <i>muwāṣalah</i> dengan-Nya.

Tabel 1. Perbedaan tafsir esoterik mufasir sufi

Tabel di atas menggambarkan bahwa penafsiran sufistik sangat terkait dengan kedalaman ilmu dan pengalaman batin sang sufi. Oleh karena itu, para sufi berbeda-beda dalam menentukan ayat yang ditafsirkan secara sufistik. Kalaupun ada kesamaan mereka dalam memilih ayat yang ditafsirkan, penafsiran mereka pun juga bervariasi. Semuanya, sebagaimana telah ditegaskan sebelumnya sangat terkait dengan pengetahuan, kedalaman spiritual dan pengalaman mistik mufasir.

2. Menjelaskan Makna Eksoterik Ayat dengan Analisis Semantik

Setelah menentukan ayat yang akan ditafsirkan, langkah selanjutnya dalam penafsiran sufistik adalah menjelaskan makna eksoterik ayat. Makna sebuah kata atau ungkapan harus dipahami dalam wujudnya yang esensial (*ẓātī*). Atau dengan kata lain, teks Al-Qur'an mesti dipahami dan diamalkan sesuai makna lahiriahnya. Menafsirkan ayat secara tekstual penting dilakukan untuk mengetahui makna lahiriah dari ayat yang dalam tahap berikutnya dijadikan dasar pijakan dalam mengeksplorasi makna batin ayat. Mengetahui makna literal merupakan langkah awal sebelum para mufasir melakukan kontemplasi dan berimajinasi tinggi untuk mendapatkan bimbingan ilahi.

3. Menjelaskan Makna Esoterik atau Simbolik Ayat

Bila penafsiran leksikal hanya mampu menjelaskan makna lahir dari Al-Qur'an sesuai dengan makna bahasa yang dipahami manusia secara umum, maka untuk bisa sampai pada makna yang lebih dalam diperlukan penafsiran esoterik untuk menyingkap dimensi batin yang tersembunyi di balik lafal Al-Qur'an. Makna batin Al-Qur'an merupakan tingkatan makna yang paling dalam yang disebut oleh Abū Zaid sebagai level bahasa Tuhan (*mustawā al-lughah al-ilāhiyyah*) yang didapatkan melalui observasi spiritual. Bahasa Tuhan tampak dalam bentuk totalitas eksistensinya, bukan hanya dalam formula yang tereduksi menjadi lambang-lambang huruf yang tertulis dalam naskah kitab suci, namun juga dalam karakternya sebagai *kalamullah* yang *qadīm* yang tertulis di *Lauh al-Mahfūz*.

⁶⁶as-Sulamī, *Ḥaqā'iq at-Tafsīr*, jilid 2, h. 394.⁶⁷al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Isyārāt*, jilid 3, h. 419-420.⁶⁸Baqlī, *'Arā'is al-Bayān*, jilid 3, h. 506.

Makna secara bahasa dalam Al-Qur'an bukan merupakan maksud keseluruhan dari kalimat-kalimat Al-Qur'an karena arti secara bahasa adalah ungkapan lahiriah saja. Dalam ungkapan yang tersurat terdapat rahasia yang tersirat. Bila hanya berhenti pada penafsiran eksoterik, seseorang tidak akan sampai pada pemahaman yang mendalam tentang makna Al-Qur'an. Ayat-ayat Al-Qur'an bagaikan jendela menuju ide-ide spiritual dan mistik, serta nilai-nilai kesalehan. Al-Qur'an mengandung tuntunan untuk membersihkan jiwa dan hati manusia. Semua itu, tidak bisa dijelaskan hanya lewat penafsiran leksikal. Analisis yang hanya berhenti pada konteks linguistik saja tidak akan cukup memadai untuk mengejar makna hakiki yang terkandung di dalam teks. Analisis mestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang tersirat dibalik ungkapan teks-teks Al-Qur'an.

Ada beberapa prinsip dan metode yang digunakan mufasir sufi untuk menyingkap makna batin ayat yakni:

a. Menjadikan makna lahir sebagai dasar analogi

Dalam membangun makna *isyārī* ayat, makna lahir harus dijadikan landasan analogi yang dilakukan dalam upaya menggali signifikansi moral Al-Qur'an. Bila langkah ini diabaikan, maka penafsiran batin yang dihasilkan bisa jadi menyimpang atau bertentangan dengan makna lahiriah ayat seperti banyak dilakukan oleh penafsiran golongan *bāṭiniyyah*. Tanpa melalui makna lahiriah Al-Qur'an, ataupun wujud formal al-Qur'an dalam bentuknya sebagai bahasa manusia, maka seorang mufasir esoterik tidak akan sampai kepada makna batin yang melalui kemampuan khusus bisa mereka raih. Makna literal merupakan dasar analogi bagi makna kiasan yang dibangun di atasnya.

Dengan demikian, dalam menggali makna batin Al-Qur'an, seorang mufasir harus berangkat dari makna literal ayat, untuk menemukan makna yang tersembunyi dibalik ungkapan ayat-ayat Al-Qur'an. Dari makna literal inilah dicarikan padanan maknanya dengan makna batin. Ungkapan yang mewakili penjelasan literal teks dibandingkan dengan konstruk pemikiran mistik yang menandai signifikansi moral sebagai uraian simboliknya. Dengan metode ini, makna batin yang dipahami dari ayat memiliki korelasi dengan makna lahirnya. Dengan kata lain, ada hubungan antara makna lahir teks dengan makna isyarat yang terkandung di dalamnya. Misalnya, kata *kakbah* yang dimaknai dengan pusat sentral peribadatan kaum muslim dianalogikan dengan hati manusia yang merupakan lokus atau pusat sentral amalan dan tingkah laku manusia.

b. Mengiaskan makna tekstual dengan makna batin (analogi sepadan)

Metode analogi hanya bisa diterapkan apabila terdapat unsur persamaan antara yang dianalogikan dan yang menjadi tempat perbandingannya. Dalam kaitannya dengan penafsiran sufistik, makna batin ayat biasanya memiliki karakter atau sifat yang sama dengan makna lahirnya. Di sinilah diperlukan kepiawaian seorang mufasir dalam menangkap isyarat yang tersembunyi dibalik penjelasan literal teks. Seorang mufasir harus menguasai semantik bahasa Arab dan memahami makna yang tersirat dibalik ungkapan sebuah teks agar bisa menemukan sisi persamaan atau keserupaan antara makna batin yang didapat melalui ilham atau intuisi dengan makna redaksional teks.

Metode analogi sepadan, yakni menganalogikan makna lahir dengan makna batin karena adanya kesamaan karakter umumnya digunakan oleh

mayoritas mufasir sufi ketika menyingkap makna batin yang dituju oleh ayat Al-Qur'an. Misalnya penafsiran at-Tustarī terhadap ayat 37 surah al-Jāsiyah;

وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ
الْحَكِيمُ ﴿٣٧﴾

Dan hanya milik-Nya kibriyā' di langit dan bumi (al-Jāsiyah/45: 37)

At-Tustarī menafsirkan ayat ini dengan terlebih dahulu menyebutkan makna harfiah dari kata *kibriyā'* yang berarti *al-'uluw* (ketinggian), *al-qudrah* (kekuasaan), *al-'uzmah* (keagungan), *al-haul* (keberdayaan), dan *al-quwwah* (kekuatan) Allah atas seluruh alam semesta. Setelah menjelaskan makna tekstual ayat, at-Tustarī kemudian menjelaskan makna batin ayat dengan menganalogikannya dengan konsep-konsep ajaran tasawuf yang relevan. Kekuasaan mutlak Tuhan terhadap seisi alam dianalogikan dengan ajaran sufi tentang pentingnya tawakal dan menggantungkan diri sepenuhnya kepada Tuhan agar mendapatkan limpahan kekuatan yang lebih besar dari kekuatan yang ada dalam diri manusia. Dia menyatakan, "Siapa saja yang bergantung kepada-Nya, maka Allah akan menambah kekuatan orang itu dengan daya dan kekuatan-Nya. Sedangkan, siapa yang berdiri dengan kekuatannya sendiri, maka Allah akan mencukupkan kekuatan-Nya melalui apa yang telah ada di dalam orang itu saja."⁶⁹

Dalam tafsir ini, at-Tustarī melakukan analogi dengan menarik penjelasan kosmologis dengan membandingkannya dengan kenyataan psikologis dalam diri manusia. Alam semesta sepenuhnya bergantung kepada kekuasaan Tuhan sebagai pengaturnya. Apa yang terjadi di

jagat raya ini sesuai dengan kehendak dan aturan Allah. Kekuatan alam tunduk di bawah kekuatan dan kebesaran Pencipta. Begitu juga dengan manusia, pada dasarnya mereka hanyalah berusaha dan tidak mempunyai daya untuk mengendalikan dan menentukan apa yang terjadi. Oleh karena itu, manusia perlu bertawakal kepada Allah, karena Dia yang maha kuasa. Allah memberikan dan menambah kekuatan pada hamba yang Dia kehendaki.

c. Menjelaskan makna batin ayat dengan memperhatikan *siyāq* (konteks)

Dalam menjelaskan makna batin ayat, seorang mufasir juga harus memperhatikan *siyāq al-ayah* supaya makna batin tidak bertentangan dengan maksud Tuhan sebagai pemilik kalam. Artinya, ketika menjelaskan makna esoterik, mufasir tidak bisa terlepas dari konteks ayat, tujuan *syāri'* dan maksud yang diinginkan oleh Tuhan ketika menyampaikan perkataan-Nya. Hal ini bisa dengan cara memperhatikan ayat secara keseluruhan, serta melihat ayat sebelum dan sesudahnya. Contoh penarikan analogi dengan memperhatikan *siyāq* ayat bisa dilihat pada penafsiran at-Tustarī ketika menafsirkan ayat 69 surah az-Zumar/39;

وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ
وَجِئَءَ بِالتَّبِيعِ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمُ
بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾

Dan terang benderanglah bumi (padang mahsyar) dengan cahaya (keadilan) Tuhannya; dan diberikanlah buku (perhitungan perbuatan masing-masing) dan datangkanlah para nabi dan saksi-saksi dan diberi keputusan di antara mereka dengan

⁶⁹At-Tustarī, *Tafsir Al-Qur'ān al-'Azīm*, h. 246.

adil, sedang mereka tidak dirugikan. (az-Zumar/39: 69)

Kata *arḍu* secara tekstual diartikan sebagai bumi pada hari kiamat atau bumi yang terdapat di surga yang bersinar karena pantulan cahaya Allah. Sedangkan makna simboliknya adalah hati orang-orang mukmin. Menurut at-Tustarī, bersinarnya bumi pada hari kiamat karena cahaya Tuhannya dikarenakan bersinarnya cahaya tauhid dan ketaatan pada hati orang mukmin. Penafsiran ini berangkat dari kata *isyrāq* yang terdapat di dalam ayat. Dengan kata ini at-Tustarī menemukan persamaan (*tasybīh*) antara makna hakiki bumi dan makna kiasannya. Hati orang mukmin akan bersinar pada hari kiamat karena mengakui keesaan Allah dan mengikuti sunah Nabi Muhammad *ṣalallāhu ‘alaihi wa sallam*.⁷⁰

d. Memperkuat penafsiran dengan dalil Al-Qur'an dan Sunah

Menjelaskan makna batin ayat dalam penafsiran sufistik pada dasarnya tidak hanya bersumber pada *‘ilmu mukāsyafah*, namun juga bersandar pada informasi riwayat. Metode penafsiran simbolik yang dilakukan mufasir sufi juga menyertakan aspek pengambilan argumentasi naqli untuk dasar penarikan analogi, berupa penjelasan Al-Qur'an yang terdapat di surah lain atau pernyataan yang berasal dari hadis Nabi. Ini berarti dalam menafsirkan Al-Qur'an, para sufi juga menggunakan metode tafsir *al-ma'sūr* dengan cara menafsirkan al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan menafsirkan Al-Qur'an dengan hadis Nabi. Salah satu contoh tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an tampak dalam penafsiran Najm ad-Din al-Kubra ketika menafsirkan kata *al-Barq* dalam ayat;

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطِفُ أَبْصَرَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ
مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ
لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ

Hampir saja kilat itu menyambar penglihatan mereka. Setiap kali menyinari, mereka berjalan di bawah sinar itu, dan apabila gelap menerpa mereka, mereka berhenti. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia hilangkan pendengaran dan penglihatan mereka. Sungguh, Allah maha kuasa atas segala sesuatu. (al-Baqarah/2: 20)

Menurut al-Kubrā, kata *al-barq* bermakna cahaya zikir dan Al-Qur'an. Keduanya menuntun hati dan tubuh untuk mengingat Allah. Al-Qur'an dan agamalah yang mengenalkan kepada hati kebesaran dan keagungan Allah dan mengenal Allah, seperti dijelaskan dalam firman Allah; *wa izā sami'ū mā unzila ilāh-rasūl* (al-Mā'idah/5: 83). Dalam ayat ini, Allah menjelaskan bahwasanya cahaya zikir dan Al-Qur'an hampir saja menyambar penglihatan *nafs* mereka yakni *nafs al-ammārāh bi as-sū'* tatkala mereka menempuh jalan yang benar. Namun, kegelapan *nafs* dan hawa mengalahkan mereka sehingga mereka condong kepada dunia, menyimpang dari jalan yang lurus, serta mengikuti bisikan setan dan rayuan syahwat. Akhirnya, mereka jatuh dalam kebinasaan. Sekiranya Allah menginginkan dengan *irādah* dan kehendak-Nya untuk memberi petunjuk kepada mereka, tentulah hilanglah pendengaran *nafs* yang melihat pada perhiasan dunia. Sebab, Allah Maha Kuasa menutup pendengaran *nafs* sehingga tidak lagi mendengar bisikan dan bujuk rayu setan, menutup mata hingga tidak melihat

⁷⁰At-Tustarī, h. 235.

kesenangan dan perhiasan dunia. Namun, Allah melakukan sesuatu berdasarkan hikmah dan kehendak-Nya.⁷¹

Dari tafsir di atas, tampak bahwa al-Kubrā menjelaskan makna batin dari kata *al-barq* dengan berlandaskan firman Allah dalam ayat yang lain. Ini menunjukkan bahwa penafsiran *bāṭiniyyah* yang dilakukan oleh para sufi, tidak hanya didasarkan pada pengetahuan intuitif yang mereka dapat, namun juga berdasarkan pembacaan mereka yang terhadap Al-Qur'an. Sehingga, mereka bisa menemukan hubungan (*munāsabah*) antara satu ayat dengan ayat lainnya. Suatu ayat Al-Qur'an bisa jadi merupakan tafsiran dari ayat yang lainnya (*Al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'dan*).

Selain menggunakan ayat Al-Qur'an, seperti telah disebutkan sebelumnya, para sufi juga merujuk pada penjelasan Nabi ketika menyingkap makna esoterik ayat. Seperti penafsiran surah aḍ-Ḍuhā ayat 8;

وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى ﴿٨﴾

Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu dia memberikan kecukupan. (aḍ-Ḍuhā/93: 8)

Sahl at-Tustarī memahami kata *'āilān* tidak hanya sebatas kekurangan harta. Kata ini bermakna kerinduan *nafs* (diri atau jiwa) dengan makrifah dan butuh jiwa akan penciptanya. Sungguh, Allah mendapati jiwamu rindu untuk mengenal (makrifah) Tuhan dan butuh kepada-Nya. Maka, Dia

memberikan kecukupan kepada jiwamu dengan Al-Qur'an dan hikmah. Kaya (*ginā*) menurut Sahl, adalah kekayaan *nafs* (jiwa). Pemahaman ini didasarkan pada perkataan Nabi;

لَيْسَ الْغِنَى كَثْرَةُ الْعَرَضِ، إِنَّمَا الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ.⁷²

Kaya bukanlah diukur dengan banyaknya kemewahan dunia, namun kaya adalah kayanya hati (hati yang selalu merasa cukup).

e. Mengungkapkan mafhum yang berlawanan dengan makna denotasi

Tidak semua makna batin ayat memiliki kesamaan karakter dengan makna lahirnya sehingga metode analogi atau perbandingan tidak bisa digunakan. Adakalanya makna batin tersebut, maknanya berlawanan dengan lahir teks. Karenanya, selain menerapkan metode analogi, para sufi juga menjelaskan makna esoterik teks dengan mengungkapkan mafhum yang berlawanan dengan makna denotasinya. Namun demikian, metode ini tidak banyak digunakan, hanya terdapat pada beberapa penafsiran ayat-ayat tertentu. Misalnya penafsiran firman Allah;

وَأَنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾

Sesungguhnya cintanya kepada harta benar-benar berlebihan. (al-'Ādiyāt/100: ٨)

Kecintaan manusia kepada harta (*ḥubb al-khair*)⁷³ menyebabkan manusia bersifat

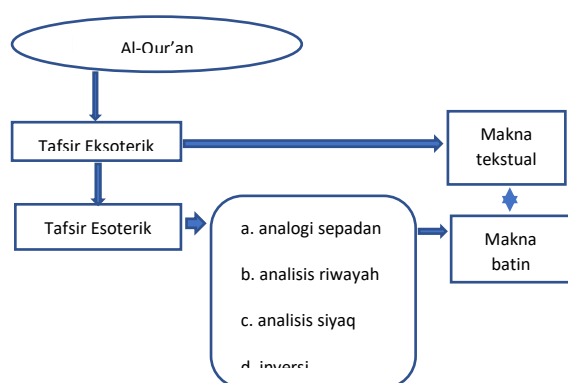
⁷¹Najm ad-Dīn al-Kubrā, *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyah fī Tafsīr al-Isyārī aṣ-Ṣūfī* (Beirut: Dār al-Kutub, 1971), jilid 1, h. 129.

⁷²Hadis ini sahih, diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab *ṣaḥīḥ* keduanya. Lihat, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), *Kitāb ar-Raqaq, Bāb al-Ginā' Gina an-Nafs*, hadis no. 6446, h. 1605-1606; dan Muslim bin al-Ḥajjāj an-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Dār at-Ṭayyibah, 2006), *Kitāb az-Zakāh, Bāb: Laisha al-Ginā' 'an Kaṣrah al-'Araḍ*, hadis no. 1051, jilid 1, h. 464.

⁷³Mayoritas mufasir menafsirkan kata *al-khair* dalam ayat ini dengan harta (*al-māl*). Al-Qusyairī menyatakan bahwa manusia menjadi bakhil karena kecintaan mereka dengan harta (*al-māl*). Menurut Ismā'il Ḥaqqī, harta (*al-māl*) dinamakan *al-khair*, sekalipun ada harta yang baik dan ada yang buruk serta haram, karena kebiasaan manusia yang menganggap harta sebagai kebaikan. Karenanya, Allah menyebut *al-khair* sebagai ganti dari harta sesuai dengan kebiasaan (*'ādah*). Lihat: Ismā'il Ḥaqqī al-Barūsawī, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān* (Istambul: Maṭba'ah al-Uṣmāniyyah, 1330), juz 10, h. 498.

kikir. Menurut Sahl, ada tiga bentuk kecintaan terhadap harta, yakni: mencintai diri (*nafs*), mencintai dunia, dan mencintai keinginan hawa nafs (*hawā*). Ketiga hal tersebut dinamai *al-khair* karena dengannya manusia saling mengenal. Ayat ini seperti ayat-ayat sebelumnya menjelaskan karakter sifat manusia, yakni takut kehilangan harta sehingga menjadi bakhil. Penyebutan watak dasar ini tidak semata untuk menjelaskan kejelekan sifat tersebut, namun dimaksudkan untuk meneguhkan *khair* yang sesungguhnya, yaitu menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama makhluk; merasa butuh di hadapan Tuhan; dan menjalankan perintah-Nya.⁷⁴

Langkah-langkah operasional tafsir sufi bisa digambarkan dalam diagram berikut;



Gambar 1: Langkah kerja hermeneutika irfani

SIMPULAN

Tafsir sufi memiliki konstruksi hermeneutika (penafsiran) yang berbeda dengan metode tafsir yang lain. Perbedaan tersebut bisa dilihat dari sumber dan metode yang digunakan. Selain menggunakan perangkat kebahasaan, penafsiran sufistik menggunakan pengetahuan intuitif yang di kalangan praktisi tasawuf dikenal dengan istilah '*irfān*', yaitu suatu pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* atau ilham. Ilmu tersebut tidak didapat dengan mudah tetapi

harus melalui *sulūk*, *riyādāh rūhiyyah* dan *mujāhadah*. Bagi sufi, mengetahui maksud Allah yang tertuang dalam kalam-Nya hanya bisa dilakukan dengan menggunakan pengetahuan yang berasal langsung dari Allah, bukan dengan melihat konteks (situasi atau kondisi) teks ketika diturunkan.

Metode penafsiran sufi diaplikasikan melalui tiga langkah penafsiran; *pertama*, Menentukan atau memilih ayat yang ditafsirkan; *kedua*, Menjelaskan makna tekstual ayat dengan analisis semantik; *ketiga*, Menjelaskan makna batin ayat dengan analisis simbolik dengan cara:

- Makna lahir adalah makna primer sebagai dasar analogi
- Memperhatikan kesamaan karakter antara makna batin dengan makna lahir untuk dianalogikan
- Memerhatikan *siyāq* ayat
- Menafsirkan ayat dengan ayat atau hadis nabi

Untuk menerapkan langkah-langkah tersebut, seorang mufasir harus menguasai lima perangkat tafsir, yaitu: bahasa Arab, *siyāq* (konteks) ayat, syariah, simbol (*ar-ramz*), dan pengetahuan intuitif atau pengetahuan *mukāsyafah*. Pada dasarnya langkah-langkah penafsiran tersebut telah digunakan oleh mayoritas mufasir sufi dalam kitab tafsirnya, sekalipun tidak diterapkan pada semua ayat dan surah Al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA:

- Abū Nu'aim, Aḥmad bin 'Abdillāh al-Aṣḥānī. *Hilyah al-Auliya' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- al-Alūsī, Syihāb ad-Dīn Maḥmūd bin 'Abdillāh. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab' al-Maṣānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,

⁷⁴At-Tustarī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm*, h. 318.

- 1415.
- al-Āmilī, Haidar bin ‘Alī. *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A’zam wa al-Baḥr al-Khaḍm fī Ta’wīl Kitāb Allāh al-‘Azīz*. al-Ma’had as-Ṣaḳāfī Nūr ‘alā Nūr, n.d.
- al-Amin, Iḥsān. *Manhaj an-Naqd fī at-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Hādī, 2007.
- Aminuddin. *Semantik*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2015.
- Anshori, Aik Iksan. *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh ‘Abdulqadīr Al-Jilānī*. Jakarta: Referensi, 2012.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- al-Aṣḥānī, Muḥammad ‘Alī ar-Riḍā’ī. *Manāḥij at-Tafsīr wa Ittijāhuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāḥij Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Markaz al-Ḥadārah litanmiah al-Fikr al-Islāmī, 2011.
- Baqlī, Ruzbihān. *‘Arā’is al-Bayān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.
- al-Barūsawī, Ismā’īl Ḥaqqī. *Tafsīr Rūh al-Bayān*. Istanbul: Maṭba’ah al-Uṣmāniyyah, 1330.
- Bowering, Gerhard. “The Scriptural Senses in Medieval Ṣūfī Qur’ān Exegesis.” In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Jane Dammen Mc Aulife. New York: Oxford University Press, 2003.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’īl. *Ṣāḥiḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002.
- ad-Dimyātī, Sayyid Bakr al-Mālik bin Sayyid Muḥammad Syaṭā. *Syarḥ Manzūmah al-Hidāyah al-Azkiyā’ ilā Ṭarīq al-Auliya’*. Nur Asin, n.d.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur’an: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- al-Farmawī, ‘Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah Fī at-Tafsīr al-Mauḍū’ī: Dirāsah Manhajīyah Mauḍū’īyah*. Kairo: Tauzī Maktabat Jumhūrīyat Miṣr, 1977.
- al-Farrā’, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Ziyād. *Ma’āni Al-Qur’ān*. Beirut: Mazra’ah Bināyah al-Imān, 1983.
- Fayd, Mulla Muḥsin. *Uṣul al-Ma’ārif*. Dār al-Ma’ārif al-Ḥukumiyyah, 2010.
- al-Gazālī, Abū Ḥāmid. *Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*. Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2005.
- Geissinger, Aisya. “Book Reviews.” *Americical Journal of Islamic Social Sciences* 22, no. 1 (2005): 97–98. <https://www.ajis.org/index.php/ajiss/issue/view/57>.
- Hamka. *Tasawuf Perkembangan Dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.
- Ibnu ‘Arabī, Muḥyiddīn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Kairo: Dār Āfāq li an-Nasyr wa at-Tauzī’, 2016.
- Ibnu Taimiyyah, Taqiy ad-Dīn. *Muqaddimah fī Uṣul at-Tafsīr*. Kairo: Maktabah as-Sunnah, 2003.
- Ibrāhīm, Rajab ‘Abd al-Jawwād. *Dirasāt fī ad-Dilālah wa al-Mu’jam*. Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1975.
- al-Jābirī, Muḥammad Abīd. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah ar-Rabiyyah, 2004.
- al-Jazā’irī, Syaikh Ṭāhir. *Al-Jawāhir al-Kalāmiyyah fī Idāhi al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Magelang: Maktabah wa Maṭba’ah Cahaya, n.d.
- al-Jilānī, ‘Abd al-Qādir. *Sirr al-Asrār wa Mazhar al-Anwār fīmā Yahtāju Ilaihi al-*

- Abrār*. Damaskus: Dār Ibnu al-Qayyim dan Dār as-Sanābil, 1993.
- Kartanegara, Mulyadi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Knysh, Alexander D. "Esoterisme Kalam Tuhan; Sentralitas Al-Qur'an Dalam Tasawuf." *Jurnal Studi Al-Qur'an* 2, no. 1 (2007).
- al-Kubrā, Najm ad-Dīn. *At-Ta'wīlāt an-Najmiyyah fī Tafsīr Al-Isyārī aṣ-Ṣūfī*. Beirut: Dār al-Kutub, 1971.
- al-Muḥāsibī, Abū 'Abdullāh al-Ḥāris. *Al-Aql Fahm Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- Muslim bin al-Ḥajjāj an-Naisābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyad: Dār at-Ṭayyibah, 2006.
- Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥiṣ fī Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Dār al-Qalam, 2005.
- an-Naisabūrī, Abū Hasan 'Alī al-Wāhidī. *Asbāb an-Nuzūl*. Edited by Kamāl Basyūnī Zaglūl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Nasab, 'Alī Asadī. *Al-Manāḥij at-Tafsīriyyah 'inda asy-Syī'ah aa as-Sunnah*. Teheran: Markaz Dirāsāt al-'Ilmiyyah, 2010.
- Naṣr, Aṭif Jaudah. *Al-Rumz asy-Syī'rī 'inda Ṣufiyyah*. Kairo: al-Maktab al-Miṣrī, 1998.
- Naẓmī, Rāniyā Muhammad 'Azīz. *Al-Manhaj al-Isyārī fī Tafsīr al-Imām al-Qusyairī*. Alexandria: Masy'ah Mā'rif, 2011.
- Nicholson, Reynold A. *Tasawuf: Mengungkap Cinta Ilahiyah*. Edited by A. Nashir Budiman. Jakarta: Penerbit CV Rajawali, 1979.
- Pateda, Mansoer. *Semantik Leksikal*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- al-Qūnawī, Ṣadr ad-Dīn. *I'jāz al-Bayān fī Ta'wīl Umm Al-Qur'ān*. Haidarabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Uṣmāniyah, 1949.
- al-Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr. *Al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1964.
- al-Qusyairī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Malik. *Laṭā'if al-Isyārāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- — —. *Risālat al-Qusyairiyyah*. Kairo: Mu'assasah Dār asy-Sya'bin, 1989.
- Rabī', Maḥmūd Muḥammad. *Asrār at-Ta'wīl*. Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah, 1993.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- as-Sulamī, Abū 'Abd ar-Raḥmān Muḥammad bin Ḥusain bin Mūsā. *Ḥaqā'iq at-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- as-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, n.d.
- — —. *Al-Muzhir fī 'Ulūm al-Lughah wa Anwā'uhā*. Kairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1985.
- — —. *Tafsīr al-Jalālain*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, n.d.
- asy-Sya'rānī, Abd al-Wahhab. *Ṭabaqāt al-Kubrā*. Kairo: Maktabah as-Ṣaḥāfah ad-Diniyyah, 2005.
- asy-Syātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Tim Penyusun. "Kamus Besar Bahasa Indonesia." KBBI Daring, 2016. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/Cari/Ind>

- ex.
- aṭ-Ṭūsī, Abū Naṣr ‘Abdillāh bin’ Alī As-Sirrāj. *Kitāb Al-Luma’ fī at-Taṣawwuf*. Leiden/London, 1914.
- at-Tustarī, Muḥammad Sahl bin ‘Abdillāh bin Yūnus bin ‘Īsā bin ‘Abdillāh bin Rafī’. *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azīm*. Kairo: Dār al-Ḥaram lī at-Turāṣ, 2004.
- Zakariyyā, Abū Ḥusein Aḥmad bin Fāris bin. *Aṣ-Ṣāhibiy fī Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah wa Masā’iluhā aa Sunan al-‘Arab fī Kalāmihā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1997.
- az-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Maṭba’ah Isa al-Bābī, 1367.
- az-Ziriklī, Khair ad-Dīn. *Al-A’Lām*. Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malayīn, 2002.